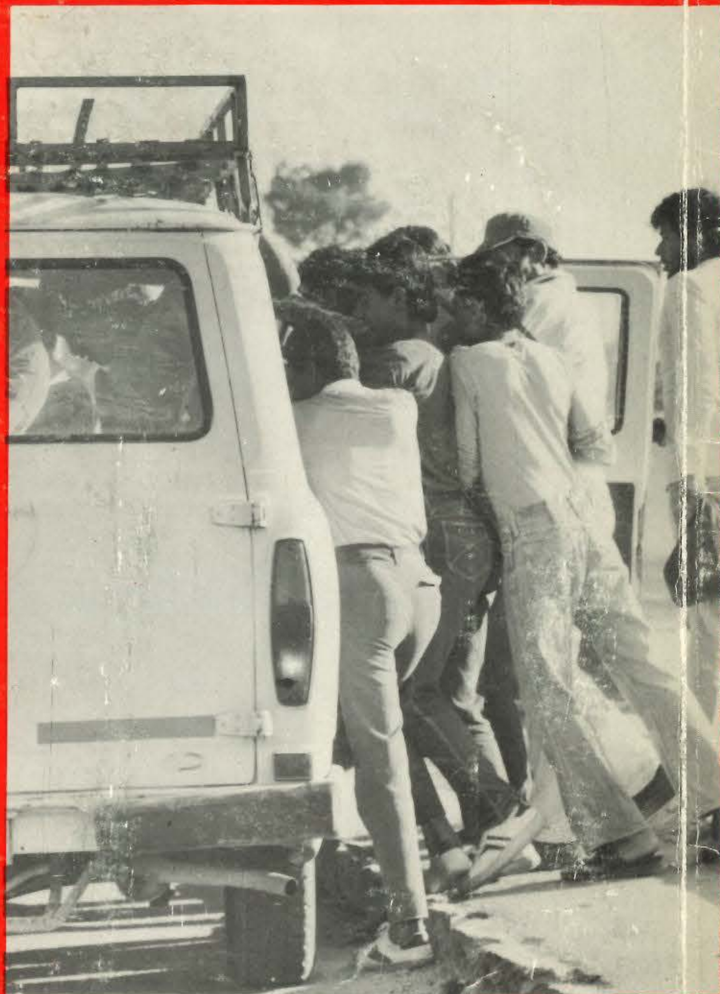
המילה הכתוב

במה סוציאליסטית





מאיה בז'רנו
יגאל בן־ארי
ולטר בנימין
יעל בנימיני
דונלד ברת'ל
אליה גילדין
הרולד וולפה
ג'מאל זחאל
חנן חבר
רון כוזר
פטר להן
רוני סומק
אז'ן פוטיה
מאיר פעיל
נסים קלדרון
ראובן קמינר
משה רון

כיבוש
העבודה
1986

אז'ן פוטְיֶה · מצרפתית: אֵליה גילדין

הָאִינְטֶרְנַצְיוֹנָל

מְקֻלָּלֵי הָאָרֶץ עוּרוּ,
הֵעוֹרוּ אֲסִירֵי רָעָב!
בְּגַעַשׁ תְּבוּנַת אֱנוֹשׁ, הוֹ גּוּרוּ,
קֵץ הַקִּצִּים מַכֶּה עַל סַף.
הַהֲמוֹנִים הָעֲבָדִים נֵלֵכָה,
אֶת הֶעָבָר שָׁלוֹל נִשְׁלֹל.
עוֹלָם כִּי נְשַׁנֶּה פָּנֶיהָ,
אֵין אָנוּ כְּלוּם — נִהְיֶה הַכֹּל.

פזמון: זֶה הַקְּרָב אַחֲרוֹן הוּא,
נִתְלַכֵּד, וְאַחֲרָיו
יְהִי הָאִינְטֶרְנַצְיוֹנָל
כָּל בְּנֵי אֱנוֹשׁ יַחְדָּיו.

המילה הכתובה
במה סוציאליסטית

בעריכת חנן חבר ורון כוזר

קיץ 1986

המילה הכתובה
במה סוציאליסטית
בהוצאת "המילה הכתובה"
(עמותה בהקמה)

ת.ד. 24099 ירושלים 91240
טל: 02-414780

צילום השער: פטר להן, כיבוש העבודה - 1986

HA-MILLA HA-KETUVA
(THE WRITTEN WORD)
A SOCIALIST FORUM
P.O. BOX 24099
91240 JERUSALEM, ISRAEL

סדר: TCS כל שרותי מחשב . ירושלים.

המילה הכתובה:

מילת פתיחה

בעידן, שבו ויכוח רפה־שפתיים על קוצו של אחוז שיעוקר או לא יעוקר מתוספת היוקר מגלם את עיקר ההתנגשות בין השקפות עולם בנושאי כלכלה וחברה; בעידן, שבו המלל של הימין הפופוליסטי נשמע הולם יותר, מתחשב יותר, בצרכיו של האדם העובד, ואילו המעש של ממשלה בהנהגת מפלגת העבודה מתחרה עם זה של רייגן ותאצ׳ר ביישום תורות כלכליות מבית היוצר של מילטון פרידמן – בעידן כזה ניתן לקבוע בבהירות מלאה, כי אותם כוחות פוליטיים, שאפשר היה לצפות מהם לחשיבה חברתית פורייה ומתקדמת, אינם ממלאים את ייעודם זה. זאת, לא משום שאינם מעוניינים בכך, אלא משום השוקת השבורה שאליה הגיעה תנועת העבודה בישראל בעשייה ובחשיבה כאחת.

תהליך ההיימנה המתרחש בחברה הישראלית בתחומים הנקראים **פוליטיים מובהקים** יש לו גם גילויים **תרבותיים מובהקים**. לא רק "בנק הפועלים" הוא בנק ככל הבנקים, גם "דבר" הוא עיתון ככל העיתונים. לא זו בלבד שהמאבק המקצועי של ההסתדרות נגד המעסיקים מתאפיין בכניעה לקונסנזוס הלאומי ולאינטרס התעשייתי, גם האחד במאי הופך משנה לשנה מיום של הפגנת כוח של ציבור העובדים ליום עבודה כתרומה עבור מטרה לאומית צורך שעה זו או אחרת. איש תנועת העבודה אינו נדרש עוד להיות חבר בהסתדרות העובדים, ולהחזיק בפנקס האדום, סמל הזהות הציונית־סוציאליסטית דאז. (ראה: "שיבתו" של עזר וייצמן אל זרועותיה הפתוחות של תנועת העבודה). ובמקביל – ואיך לא יהא זה כך – גם הניסוחים של תנועת העבודה בהחלטות, פרסומים ומצעים הולכים ומקפלים דגלים, ומבטאים כמיהה להיות לאומיים יותר מ"הגוש הלאומי", להיות יהודיים יותר מ"הגוש הדתי". התחום החינוכי – אבן הבוחן לכל תנועה חברתית – מדגים זאת יותר מכל: לאחרונה התפרקו שני כלי חינוך ותיקים של תנועת העבודה, "דבר לילדים" ו"משמר לילדים", והתמזגו יחד עם "הארץ שלנו" לעיתון חדש: "כולנו", כי מה כבר ההבדל במסר של שלושת העיתונים האלה היום? מי שהוא סוציאליסט בדיעותיו, אינו מוותר בקלות על צביון חיים חברתי־תרבותי העולה בקנה אחד עם השקפותיו. יש זיקת גומלין בין השניים, ואם זה נפגם – אף זה נפגם.

שאלה מעניינת היא, מה מן התופעות הקיימות אצלנו יש לה אח ורע גם בחברות אחרות, ומה יחיד ומיוחד לנו. דומה כי ישראל היא המדינה המערבית היחידה – מאז מלחמת העולם השנייה – המקיימת מצב ממושך של כיבוש על עם שכן. מצב זה בוודאי מקשה על מתיחת קווי אנלוגיה פשוטים בין הכיבוש הישראלי לבין כל כיבוש אחר. היומרה כי באותה עת שומרת ישראל על אופי דמוקרטי משותפת לכל חלקי הקונסנזוס הלאומי, ואינה מהווה כלל סלע מחלוקת פוליטי מהותי. במלחמת לבנון חלו לראשונה בקיעים משמעותיים ראשונים בקונסנזוס הלאומי. טיפול בלתי־מתפשר וישר עד כדי כאב בנושאי הקונסנזוס הבטחוני הוא הכרח המציאות היום.

יחסה של החברה אל בעיותיה מתמצה לעיתים קרובות בכינויים שהיא מכנה אותן. השסע הכפול בחברה הישראלית, מה שנקרא "הפער העדתי" ו"בעיית המיעוט הערבי", מחייב אף הוא עיון מעמיק. מהי המשמעות של חתכים אלה, מעבר לעובדה שיש להם אפיון אתני? כיצד בנויה ומתפקדת החברה הישראלית על מעמדותיה ורבדיה? הקונסנזוס הלאומי, על ימינו ושמאלו, מדגיש את הצד האתני של קונפליקטים אלה: פער פולקלוריסטי ב"בעיה העדתית" ותהום לאומית ב"בעיית המיעוט הערבי". בקיעים ראשונים בתפיסות אלה החלו להסתמן בשנים האחרונות, והן ראויות לעידוד, ויותר מכך **לבית רעיוני תומך.**

אין אנו עוד בחזקת המכריזים על מלחמת תרבות. המתקפה הפוליטית־תרבותית היא בעיצומה: הימין על כל אגפיו הולך ומאבד את אופיו הקודם, האופוזיציוני. בליכוד המשפחה הלוחמת מאבדת את כוחה במהירות. האתוס הימני־לאומי לובש היום את בגדי החלוץ, וה"בחורים הטובים" בקושי נבדלים מהגיבור הקלאסי של תנועת העבודה. תנועת העבודה עומדת נבעתת ומבולבלת לנוכח האיפור והתפאורה הישנים שהשתלטו על מחזה חייה. לא נותר לה אלא לנסות ולהידמות לאלה שחטפו ממנה את דמותה. הציונות הדתית – אף היא לאומנית ברובה – עוברת תהליך דומה להפליא. מתנועה שולית, מבודדת, שעלתה על עגלת הציונות כמעט מאוחר מדיי, נטשה הציונות הדתית את "תורה ועבודה" כסמלה העיקרי לטובת "ארץ ישראל" ומצוות יישובה. מתקפת ה"החזרה בתשובה" מסמלת את יציאתה מגדר האופוזיציה אל מרכז הבמה החברתית בישראל. גם היהדות החרדית היא גורם שאין לזלזל בו עוד. ההצטעצעות האנאכרוניסטית של אגודת ישראל, שסירבה לכלול בממשלות ישראל הציוניות שר מטעמה, ובמקום זאת זכתה בהטבות מחתרתיות כמעט בכספים ובחינוך, פינתה את מקומה לדרכה הבוטחת והישירה של ש"ס. "אנו בעיצומה של מלחמת תרבות" הכריז לא מכבר שר הפנים פרץ. ספק אם החרדים ישובו אל הקונכייה המחתרתית לאחר שטעמו מכוחו של השלטון הגלוי. מלחמת התרבות הוכרזה איפוא כבר מכל העברים, ולנו לא נותר אלא לבחור בין הרמת הכפפה ובין כפיפת הראש.

שום ארגון מפלגתי או תנועתי אינו עומד מאחורי **המילה הכתובה**, ודלתות הבמה הזאת נפתחו בפני כל קול הרואה עצמו נמנה עם גוון מגווני קשת הדעות הסוציאליסטית. פלורליזם כזה הכרחי לבדיקה אמיתית של השאלות. עם זאת, מילים אינן נזרקות לחללו של עולם כדי להתקיים בו כאיזו ישות נפרדת המקיימת את עצמה ומפרה את עצמה. הדבר הנאמר והדבר הנעשה הם שני פנים של ישות שלמה אחת. גם אם הכלים השבורים של תנועת העבודה זועקים כמעט מאליהם את שאלת המבנים הארגוניים הפוליטיים הנחוצים היום לציבור הסוציאליסטי, הרי התשובה לזעקה זו מחייבת עיון ביקורתי בדרכה ההיסטורית והעכשווית של תנועת העבודה, של הסוציאליזם הישראלי, כדי להבליט את ההשתמעויות שיש לביקורת זו לגבי מציאות חיינו.

ר.כ.

מאיה בז'רנו

עִבּוּד נְתוּנִים

פְּרָטִים; פְּרָטִים קְטַנִּים טוֹרְדִים אֶת מְנוּחָתִי;
הַמְּנוּחָה — הָעֲבוֹדָה הַדּוֹמֶמֶת שֶׁל הַגּוּף בְּנִבְכֵי עַצְמוֹ
לְלֹא מַעֲצוֹר,
שׁוֹעֵט לְפָנִים בְּמַעְגָּל מִתְפַּתֵּל הַדָּם הֶחָכָם; מִכְמַנָּיו
מֻסְתָּרִים; הַחוֹסֶה בְּצִלּוֹ שֶׁל עַפְעַף אֱלֹהֵי עָנָק,
חָשׁ בַּהֶבְדֵּל כְּשֶׁעוֹרוֹ חֲסוּי־הַקְּרִינָה הָאַכְזָרִית שֶׁל הֶחָלָל הַצּוֹנֵן;
הַנְּתוּנִים אֵינָם נְתוּנִים וְכֹחַ הַלְּקִיחָה רָפֶה;
שׁוֹכֶבֶת עַל מִטָּה, לֹא כְּמֵתָה לֹא כְּעֵרָה לֹא כִּישֵׁנָה
לֹא הוֹזָה, לֹא חוֹלֶמֶת בְּהָקִיץ;
הַקֶּשֶׁב לִרְחָשִׁים אוּרְבָּנִיִּים פְּנִימִיִּים;
מֻשְׁפַּעַת יוֹתֵר וְיוֹתֵר; הוֹפֵךְ אֲנִי לְכֵרָה עֲמֻקָּה וַאֲפֵלָה,
צוּרָה מַפְחִידָה, צוּרָה מְתֻקָּה צוּרַת אִשָּׁה, שֶׁמַּלְאָכָהּ
נֶהְפָּךְ תְּמוּנָה, תְּלוּיָה, לֹא כְּצֶלֶם־מַלְאָךְ;
רוּחַ פְּרָצִים מְסִירָה כָּל רֶגַע אֶת הָאָבָק הֶעָדִין הַזָּהֹב,
אֲבַק מַחְשָׁבוֹת, אֲבַק תְּחוּשׁוֹת; מְלֻטֶּשֶׁת.
הָעֲצָמוֹת בּוֹלְטוֹת בְּבֹהַק שֶׁנְּהָב וְרָזוֹת.
אָנוּעַ לִנְקֻדָּה רְחוֹקָה, יִשּׁוּב לֹא־יִשּׁוּב
וּמָה אֶקַּח עִמִּי לְשָׁם?
מַפְחִיד כִּי ד וְא וּב הֵן הַכּוֹכָבִים שֶׁלִּי
בַּהֲמוֹנָם הַמּוּעָט וְהָאֵינְסוֹפִי, קוֹרְצִים כָּל הַזְּמַן
וְסָבִיב חֲשֵׁכָה אֲפוֹרָה, קַו הַזֹּהַר נִלְקָח אַט אַט;
בַּיָּדַיִם נִשְׁאָר מְעַט, אֲבָל הָרוּחַ חָזָק מְנַעֶרֶת
אֶת הַנּוֹתָר הַיָּקָר, רוּחַ הֲמוֹנִית,
מְפַלֶּצֶת זְרוֹעוֹת, רְחוֹבוֹת;
כָּךְ שׁוֹטְפִים הֵיטֵב מֹחַ וּמִסְדְּרוֹנוֹת. מְנַעֲרִים מַשְׁרִים בַּעֲכוּרִים
הוֹפְכִים אוֹתוֹ כְּבֶגֶד, מְאִירִים בִּפְנוֹת הַחֲבוּיוֹת

הוֹרְגִים חַיְדַּקִים, מְחַטְּאִים וּמַשְׁלִיכִים;
מִי הָרַבִּים הַנִּסְתָּרִים שֶׁכָּךְ עוֹשִׂים?
דְּמֻיּוֹת־מַעֲנִישִׁים, צוּרוֹת־מַעֲנִישִׁים,
מַחֲלִיפִים צוּרָתָם בִּתְקוּפָתָם אוֹ
קָשִׁים כְּזִקְנֵי שַׁיִשׁ וּשְׂרִידֵי בַּרְזֶל וְצֹר אוֹ
רַכִּים כְּנִצַּת פְּלוּמָה מְסַמֶּרֶת;
שִׂפְתֵיהֶם מְשׁוּחוֹת בְּשֶׁמֶן יָקָר מְגָרֶה,
שֶׁאֵין לָגַעַת בּוֹ וְרַק רֵיחוֹ מַעֲנִישׁ.
הַבַּדְּרָנִים הַגְּדוֹלִים, הָעוֹנְשִׁים בְּשָׁחוֹר וְלָבָן;
דּוֹאֲגִים לְזַמֵּן לְהַפְגִּישׁ לְשַׁכֵּךְ כְּאֵבִים,
הֶסְבֵּרִים, לְחַיֵּךְ בְּזִעוּפִים; מַבִּיטִים
בְּעַתִּיקוֹת הֶעָתִיד, מְבִיאִים אוֹתוֹ, עַל מָה
בָּמֶה?
בְּמֶלְקָחַיִם וְטַס, בִּכְנָפַיִם וּבַד;
עֲרָכִים מְמַשְׁמְשִׁים וּבָאִים; צוּרָתָם — אוֹתִיּוֹת מְכֻסּוֹת
שְׁחוֹרִים כְּקֻבִּיּוֹת פֶּחָם, מִתְפּוֹרְרִים;
עָדִיף לְהִתְעַסֵּק בְּפֶחָם, לֹא בָּאוֹת;
לִנְשֹׁם לְשִׁעוּרִים עָמֹק, וּבְמִפְשָׂט לֹא לָגַעַת.
שׁוּב רוּחַ, רַק טְעָנוֹת,
אֲנִי בְּעֹנֶשׁ וְזֶה מַה שֶּׁמַּצִּיל, מַה שֶּׁמְּזַהֶה
אוֹתִי־אֲנִי, בְּעֹנֶשׁ הָעַצְמִי.

5.7.85

ולטר בנימין

פנורמה קיסרית

סיור באינפלציה הגרמנית

מגרמנית: רון כוזר

I. לבורגנות הגרמנית אוצר של מטבעות לשון המבטא מדי יום ביומו את אורח החיים שלה שכולו אווילות ופחדנות. מבין אלה ראוי לציון מיוחד הביטוי המציין את האסון הממשמש ובא: "כך זה לא יוכל להימשך". הדבקות חסרת־הישע של האדם הממוצע במושגים של ביטחון ורכוש שרווחו בעשורים האחרונים , מונעת בעדו מלתפוס את עוצם מידותיה של היציבות החדשה, המפרנסת את המצב הנוכחי. ומכיוון שהייצוב היחסי של הימים שלפני מלחמת העולם הותיר בידיו רווח נאה, נדמה לו כי כל מצב שמורידו מנכסיו הוא בהכרח גם בלתי־יציב. אבל תנאים יציבים כלל וכלל אינם חייבים להיות גם נעימים, וכבר לפני המלחמה היו שכבות אוכלוסיה, אשר תנאי הייצוב היו לגביהן תנאי מצוקה. ההידרדרות אינה נופלת במאומה ביציבותה ואינה מפתיעה יותר מן ההתאוששות. רק חשבון־נפש, המעז להכיר בכך שההידרדרות היא־היא ההסבר היחיד למצב הנוכחי, יכול להוביל מן הפליאה מרדימת החושים לנוכח ההתרחשויות היומיומיות אל ההכרה, כי גילויי ההידרדרות הם היציבות בכבודה ובעצמה, וכי דווקא ממנה תבוא הישועה באורח מפתיע הגובל במופלא או בעל־חושי. קהיליות עמי מרכז אירופה מנהלות את חייהן כעיר הנצורה מכל עבריה, אשר המזון ואבק השריפה בה אוזלים והולכים, והיא נוכחת לדעת כי למיטב שיפוטה אין לה לצפות לגאולה, ולפיכך עליה לשקול במלוא הרצינות כניעה, ואולי אף כניעה ללא תנאי. אולם הכוח הסמוי הרובץ לפתחה של מרכז־אירופה שומר על אלם, ואינו נושא ונותן עמה. וכך, תוך כדי ציפייה מתמדת להתקפה הסופית, לא נותר לה אלא לשאת את עיניה לעבר הדבר המפתיע שאולי עוד יוכל להצילה. אך מצב מאולץ זה של מיקוד תשומת הלב, שהמתח בו רב ותלונה אין בו, עשוי – לאור הקשר המסתורי שיש לנו עם הכוח הצר עלינו – להביא להתרחשות הנס. מאידך גיסא, מי שסבור כי כך זה לא יוכל להימשך, ייווכח יום אחד, שלסבלו של הפרט כמו גם לסבלו של הכלל, יש רק גבול אחד, שמעבר לו זה לא יוכל להימשך: הכיליון.

II. לפנינו פרדוקס: כאשר האנשים פועלים את פעולותיהם, הם נושאים בתודעתם רק את האינטרסים הפרטיים הצרים ביותר, אך באותה עת, ויותר מאי־פעם בעבר, הם מודרכים בהתנהגותם על־ידי יצרי ההמון שמפעמים בהם. ויותר מאי־פעם נעשו יצרי המון אלה מוטעים וזרים לחיים. במקום שבו מצליח הדחף העמום של החיה לחלצה מן הסכנה המתקרבת, אף שזו עדיין סמויה מן העין – כפי שאנו שומעים בסיפורי מעשיות לאין־ספור – שם נמקה חברה אשר כל פרט שבה שואף להשיג אך ורק את טובתו הצרה והקטנונית. חברה זו נמקה כשהיא אחוזת עמימות חייתית, שאין בה עם־זאת מן הידיעה העמומה של החיה, וכאספסוף עיוור שאינו ער אף לסכנות הקרובות ביותר. השוני שבמטרותיהם של הפרטים מאבד את חשיבותו מול האחידות בכוחות המדריכים אותם. שוב ושוב מתברר, כי דבקותה של החברה בחיים שאליהם היא הורגלה, גם אם נסתיימו מזמן, היא כה נוקשה ועיקשת עד שהיא מסכלת, גם בעת סכנה כבדה, את השימוש האנושי הרגיל באינטלקט, ובכושר למחשבה תחילה. חברה זו מגיעה, איפוא, לאווילות בהתגלמותה: אי־ביטחון, עיוות יצרי החיים

הבסיסיים, חוסר־אונים, ריקבון האינטלקט. כזה הוא מצבם של כלל הבורגנים הגרמנים.

III. כל יחסי הקרבה האנושית מוארים עתה בבהירות החודרת בעוצמה שכמעט אין לשאתה, ושאך בקושי עולה בידם לשרוד בה. כאשר מחד גיסא ניצב הכסף ההרסני במוקד כל האינטרסים של חיי האדם, ומאידך גיסא כשזהו בדיוק המחסום שאליו משתברים וכושלים כמעט כל יחסי האנוש, אזי נעלמים והולכים מאופיו של האדם – הן במישור הטבעי והן במישור המוסרי – רגש האמון התמים, השלווה והבריאות.

IV. לא לחינם נהוג לדבר על מצוקה במונחים של עירום. האסון שבהצגת המצוקה באור כזה – הצגה שבתוקף חוקי הדלות הפכה לשיגרה, אף כי אינה חושפת אלא טפח מכל מה שקיים מתחת לפני השטח – אינו הרחמים או ההכרה (הנוראה באותה מידה) בשוויון הנפש המתעורר בלב המסתכל, אלא הכלימה. מן הנמנע לחיות בכרך גרמני, שבו הרעב כופה על האומללים שבאומללים לחיות מן השטרות הבנקאיים, שבאמצעותם מנסים העוברים ושבים לכסות את ערוות קלונם וקלקלתם.

V. "הדלות אינה מביישת" – אומנם כן. אך הללו מביישים את הדל, ובאותה עת הם מנחמים אותו במימרה זו. אך זו אינה אלא אחת מן המימרות שכוחן היה יפה בעבר, אך מאז התפוגג זה מכבר. הוא הדין באמרה הברוטלית "מי שאינו עובד, בל יאכל". כאשר היתה מצויה עבודה שפרנסה את בעליה, היתה קיימת גם דלות שאינה מביישת את הדל שלקה בה עקב נכות או פגע אחר. אך המחסור, אשר מיליונים נולדים לתוכו ומאות אלפים נסחפים בו, אכן מבייש את המתרושש. סביב הדלים צומחות הזוהמה והמצוקה כחומות בצורות, המוקמות בפעולתן של מעין ידיים נסתרות. וכשם שהיחיד מסוגל לסבול סבל רב כשהוא לעצמו, אבל מתמלא כלימה מוצדקת כשאשתו רואה אותו בכך וכואבת אף היא, כך יכול הוא לסבול הרבה, כל־עוד הוא לבדו, ולסבול הכל, כל עוד הוא מסתיר זאת. אך לעולם אל ישלים אדם עם דלות, אם היא מטילה את צילה הענק על בני־עמו ועל ביתו. או־אז עליו לכוון את חושיו לעבר כל השפלה הנופלת בחלקם, ולשאתה, עצורה בקרבו, עד שסבלו יביאנו לידי נטישת מדרון הייסורים התלול, ויעלה אותו על דרך ההתמרדות. אך כל עוד מכות הגורל למיניהן, האיומות ביותר והשחורות משחור, רק נידונות יום־יום ושעה שעה בעיתונות לסיבותיהן ולתוצאותיהן המזויפות, ואינן מנחות שום אדם להכיר בכוחות השחור שהשתלטו על חייו, אין תקווה לדרך ההתמרדות.

VI. עבור בן ארץ זרה המכיר, ולו אף מעט, את אורחות חייהם של הגרמנים – אולי טייל מעט בארץ זו – ייראו לו תושביה מוזרים לא פחות מבניו של שבט אקזוטי. חכם צרפתי אחד אמר: "לעיתים נדירות ביותר הגרמני הוא בעל תובנה עצמית. והיה אם יזכה פעם אחת לתובנה עצמית, הוא לא יאמר זאת. ואם יאמר זאת, הוא לא יתבטא בבהירות". פער מייאש זה הורחב על ידי המלחמה, ולא רק עקב מעשי הנבלה הממשיים והדמיוניים שמיוחסים לגרמנים. מה שמשלים את הבידוד הגרוטסקי של גרמניה בעיני האירופיים האחרים, מה שמביא אותם לחשוב, כי כאשר מדובר בגרמנים עניינם בהוטנטוטים (ובדין נתכנו בכינוי זה), הרי זו האלימות, שהיא מעבר ליכולת התפיסה של העומד מן הצד, ולשבוי בה – בלתי־מודעת. זוהי אלימות אשר נסיבות החיים, המצוקה והאווילות משעבדים באמצעותה את האנשים לכוחות כלל־חברתיים בזירת ההתרחשויות, בדומה לחייהם של פראים המתנהלים לפי תכתיביהם של חוקי השבט. האיכות האירופית כל־כך, אותה אירוניה גלויה פחות או

יותר, שעל־פיה חייו של היחיד רשאים להתנהל בנבדל מקיומה של חברה כלשהי שלתוכה נקלעו, איכות זו אבדה לגרמנים לחלוטין.

VII. גם חירות השיחה היא בדרך לאבדון. אם לפנים, בעת שהיו בני־אדם משוחחים, היתה ההתעניינות בבן־השיחה מובנת מאליה, הרי עתה התחלף הדבר בהתעניינות במחיר נעליו או מטרייתו. באופן בלתי־נמנע חודר לכל שיחת רעים נושא תנאי החיים, נושא הכסף. ואין כאן דווקא עניין בדאגותיו ובסבלותיו של הפרט, שכן בכך אולי היו יכולים לסייע איש לרעהו, אלא בהתייחסות הכוללת. דומה הדבר לאדם הכלוא בתוך תיאטרון, והוא חייב מרצונו או על־כורחו לעקוב אחר ההתרחשויות על הבמה, והוא חייב מרצונו או על־כורחו להופכן למוקד מחשבתו ודיבורו.

VIII. מי שאינו מתחמק מלהבחין בהידרדרות, עובר חיש מהר להצגת הצידוקים המיוחדים, שבעטיים הוא מוסיף להיות פעיל ומעורב בתוהו־ובוהו הזה. מה רבות התובנות אודות ההתמוטטות הכללית, מה רבים היוצאים מן הכלל כאשר מדובר בתחום פעילותו של האדם עצמו, במקום מגוריו ובזמנו שלו. כמעט בכול משתררת השאיפה העיוורת של בני־האדם להציל את יוקרתם בגין אופן קיומם האישי. על כך הם טורחים יותר מאשר על אומדן ריבוני של חוסר האונים שלהם ושל הסתבכותם עם עצמם, אומדן שעשוי להביא לפחות לידי ניתוקם מן הסינוור הכללי שברקע. לכן האוויר כה מלא בתורות־חיים ובהשקפות־עולם, ולכן הן פועלות בארצנו ביומרנות רבה כל־כך, שהרי בסופו של דבר כמעט תמיד הן באות להגן על איזה מצב פרטי חסר־משמעות. בדיוק משום כך מלא האוויר גם במראות־תעתועים ובחזיונות־שווא אודות עתיד תרבותי פורח שיפרוץ בן־לילה ולמרות הכל, שכן כל אחד ואחד מחויב לאשליה האופטית של נקודת ראותו המבודדת.

IX. האנשים המצופפים בתוך מעגליה של מדינה זו איבדו את הכושר להבחין בצלם דמותו של בן־אנוש. כל בן־חורין נראה בעיניהם זר ומוזר. ידמיין לו אדם את שרשרת שיאי הרי האלפים, אך לא בהתנשאם אל מול השמיים, אלא אל מול קפליו של אריג כהה. אז הוא ייווכח כי הצורות הנישאות יסתמנו לנגד עיניו רק באורח עמום ביותר. כך בדיוק כיסה וילון כבד את שמי גרמניה, ואין אנו מבחינים עוד בקומתם של נפילים.

X. מן העצמים מתפוגג החום. חפצי שימוש יומיומיים דוחים את האדם בעדינות אך בהתמדה. תוך התגברות יומיומית על התנגדויות סמויות – מעבר לאלו הגלויות – שמציבים בפניו העצמים, ניצבת בפניו בסיכומו של דבר משימה אדירה: את הקור שבהם הוא חייב לאזן בעזרת החום שבו, כדי שלא לקפוא בקרבתם; בקוצים שעל־פניהם הוא חייב לטפל בכישרון עילאי, כדי שלא ידמם בעטיים עד מוות. אל יצפה לעזרה מן הזולת. הכרטיסן, הפקיד, הפועל והזבן – כולם חשים כאילו הם נציגיו של חומר סורר ועיקש, שאת סכנתו הם משתדלים להציג לעיני כול דרך גסות התנהגותם. ובתוך הסתאבותם של העצמים – הסתאבות המתרחשת בעקבות ההידרדרות האנושית, ושבאמצעותה הם מייסרים את האנושות – אפילו אדמת הארץ רוקמת מזימות. היא מכרסמת באדם כמו העצמים, והאביב הגרמני שבושש לבוא לעד אינו אלא גילוי אחד מהמון גילויים דומים של הטבע הגרמני המתפורר. ובו חי האדם – בניגוד לכל חוק – כאילו לחצו של עמוד האוויר, שהוא נושא מעליו, הפך פתאום בפיסת ארץ זו למורגש.

XI. כל תנועה אנושית, הן זו שלידתה בדחפים רוחניים והן זו שמקורותיה טבעיים, נתקלת מראשיתה בהתנגדות אדירה של העולם הסובב. המחסור בדיור ועליות המחירים בתחבורה הם גורמים פעילים בהכחדתו המוחלטת של אותו סמל בסיסי של החירות האירופית, שהיה קיים בצורות מסוימות אפילו בימי־הביניים, הלא הוא חירותו של אדם לנוע ולבור לעצמו את מקום מגוריו. אם כורח המציאות של ימי־הביניים קשר את האדם בהתאגדויות טבעיות, הרי עתה הוא מרותק לקהילה בלתי־טבעית. דחף הנדודים הולך וקונה לו אחיזה בליבו, ומעטים הדברים שיחזקו במידה כה רבה את כוחו הרה־הסכנות של דחף מתפשט זה כמו הגבלת החירות לבחירת מקום המגורים, ומעולם לא עמדה חרות התנועה בדיספרופורציה כה חריפה לעושר הרב באמצעי התחבורה.

XII. העצמים כולם מאבדים את ישותם המגובשת בתהליך מתמיד של מגע והיטמעות הדדית. בתוך כך הדו־משמעי משתלט ותופס את מקומו של האמיתי והנכון. הוא הדין אף בעיר. ערים גדולות, שעוצמתן המבטיחה והמרגיעה כל־כך כובלת את העובד בשלווה של טירה עתיקה, ובראותו את קו־האופק היא נוטלת ממנו גם את תודעת הכוחות הבסיסיים הפועלים ללא־הרף – ערים גדולות אלה נראות פגועות מכל עבר בשל חדירתה של ארץ פרזות. לא בנופה של הארץ העניין, אלא בדבר, אשר הוא כה מר לחיכן במרחבי הטבע: אדמת השלחין, הכבישים, שמי־הלילה שאינם מצועפים עוד באודם רוטט. חוסר־הביטחון השורר בכול – אף באזורים ההומים – מעמיד את בן־העיר בפני מצב אטום ונורא ביותר, המחייבו לספוג לתוכו לא רק את הפירות הבאושים של ארץ הפרזות אלא גם את פרי בטנה המפלצתי של הארכיטקטוניקה העירונית.

XIII. העצמים המיוצרים בתעשייה איבדו את האדישות האצילית שהיתה להם כלפי הספירות של עושר ועוני. כל מוצר מטביע את חותמו על בעליו, ומותיר בידיו רק את הבחירה בין הופעתו כעני חסר־כול לבין הופעתו כספסר מפקיע שערים. שהרי בעוד שהמותרות האמיתיים טבעם שרוח האדם ורוח החברה מבקיעים ומשכיחים אותם, הרי סחורות המותרות הקונות להן מהלכים אצלנו נושאות עימן עוצמה כה חסרת בושה ולראווה בלבד, עד כי היא משברת את קרניה של רוח האדם בזריחתה.

XIV. מן המנהגים הקדומים ביותר של העמים דומה שקמה ועולה לעברנו מעין אזהרה: בקחתנו מן הטבע את אשר הוא מזמן לפנינו בשפע כה רב, נישמר־נא מפני גילויים של תאוות בצע. אם אין ביכולתנו להעניק מאומה משל עצמנו לאמא אדמה, הבה נביע, איפוא, בעת הלקיחה את יראת־כבודנו בפניה. וכל־אימת שאנו נוטלים ממנה דבר, נשיב לה חלק, עוד בטרם נקנה חזקה על חלקנו אנו. ביראת־כבוד זו מתגלם המנהג העתיק של קורבן הנסך. ואומנם, האין זו אותה חוויה מוסרית עתיקת־יומין, שנתגלגלה ונשתמרה באיסור ליקוט העומרים שנשכחו או הענבים שנפרטו בשעת הבצירה? וכך הם חוזרים לחזקתה של האדמה או לחזקתם של אבות העדה מעניקי הברכה. על־פי המנהג האתונאי חל איסור לאסוף פירורים בשעת הסעודה, כי הם שייכים לאלים. – ואם התנוולה החברה תחת עול הכורח והתאווה עד כדי כך שהיא מסוגלת ליטול את מתת הטבע רק בדרכי גזל, שהיא תולשת את פירות העץ בעודם בוסר כדי להביאם לשוק ברווח, והיא חייבת לרוקן כל פנכה כדי להגיע עד שובע, אזי תידל אדמתה, וארצה תישא פרי ביאושים.

* * *

ולטר בנימין נולד ב־1892 למשפחה יהודית עשירה בברלין. בשל אי־כשירותו לשירות צבאי לא גויס. בתקופת מלחמת העולם הראשונה למד זמן מה בברן. ב־1920 שב לברלין, ניסה ללא הצלחה לייסד כתב־עת ספרותי ופנה לקריירה אקדמית. ב־1925 נפסל חיבורו "מקורות הטרגדיה הגרמנית", שהוגש כדיסרטאציה לאוניברסיטת פרנקפורט. באותה עת החל לעסוק בתרגום כתבי פרוסט. בהשפעת ספרו של גיאורג לוקאץ' "היסטוריה ותודעה מעמדית" הפך למארקסיסט. ב־1926־1927 ביקר במוסקבה. ב־1933 היגר לפאריס, ושקד על חיבורו הבלתי־גמור "פאריס: בירת המאה התשע־עשרה". ב־1940 התאבד בנימין בסמוך לגבול הספרדי לאחר ניסיון כושל להימלט מצרפת הכבושה. בשלבים שונים של חייו קיים קשרי ידידות והיכרויות אינטלקטואליות עם ארנסט בלוך, גרשום שלום, תיאודור אדורנו וברטולד ברכט.

על Kaiserpanorama (פנורמה קיסרית) הכלול במחזור "רחוב חד־סטרי" כתב פטר דמץ, עורך Reflections, מבחר אנגלי של כתבי בנימין: "רחוב חד־סטרי" תוכנן במקורו כתעודה אישית ביותר של הבחנות, אפוריזמים, חלומות, ואמרי פרוזה, שקובצו בין 1924 ל־1928, עבור מספר חברים קרובים ביותר. כותרת הקובץ מצביעה, באמצעות המטאפורה העירונית שבה, על פנייה רבת־מזל של רחוב הנפתח לעבר מראה רב־רושם של נוף שלם וחדש, ומורה לקוראים, כי יגשו אל כל אחד מהקטעים הקטנים כאל רגע של הארה פתאומית וקצרה של חוויה מודרנית – אינטימית, ספרותית ופוליטית. "פנורמה קיסרית", הדיאגנוזה שעורך בנימין לאינפלציה הגרמנית, היה אולי הראשון בקטעים, ואליו נתוספו האחרים. זהו מסמך רב־ערך, שבו ההלם הפרטי שלו (המובע במונחים של המארקסיזם ההולך ונולד בו) וההתפוררות החברתית של תקופתו תואמים זה לזה בקירבה רבה. הוא כתב את ההבחנות האלה מתוך ההיבט הכפול של בן־הבורגנות הסורר, המתקיים על משאביו הכספיים של אביו (הקפיטליסט), והמהפכן המארקסיסט שהחל לתפוס, מתוך שיחותיו עם אסיא לאציס ומתוך קריאה בכתביו של גיאורג לוקאץ', כיצד היציבות של המעמד הבינוני, שעתה כאילו נהרסה לעולמים, גזרה גורל בלתי־יציב על אלה מתחתיהם שלא זכו להימנות על המעמד הבינוני. הוא מתבונן בלחצים האינפלציוניים, וקובע בצדק כי הם הופכים את הכסף למוקד הרסני לכל האינטרסים. עם זאת הוא נשמע במידה רבה כמו אידאליסט מאוכזב, בן המעמד הבינוני מן המסורת הרומאנטית הגרמנית, המיצר על אובדן החום החברתי מן היחסים האנושיים, על השאיפה ההולכת ונעלמת לאישיות שלמה, מאוזנת ובת־חורין, ועל החיזיון הנדיר של שיחה בעלת־ערך בשל השתלטות פתאומית של הבעיה הבוערת של הכסף המזומן.

ג'מאל זחאלקה

הפוטנציאל הפוליטי של האוכלוסייה הערבית

באחת מישיבות הכנסת בשנת 1982 צעק מנחם בגין לעבר ספסלי המערך, כי הם אינם מהווים את הסיעה הגדולה ביותר בכנסת, שכן צריך להפחית ממניינם את שלושת המנדטים שקיבלו מהאוכלוסייה הערבית בישראל. התפרצותו של בגין ממחישה, בצד האופי הגזעני שלה, את משקלם האלקטורלי של שנים־עשר המנדטים של הצבעת האוכלוסייה הערבית. עם זאת, תהיה זו טעות גדולה להעריך את הפוטנציאל הפוליטי של האוכלוסייה הערבית בישראל במונחים אלקטורליים בלבד. אין ספק שהאוכלוסייה הערבית בישראל מהווה גורם חשוב בין כוחות הדמוקרטיה בארץ, ובעיקר באגף השמאלי שלהם. ההשפעה הגדולה שיש לשמאל, ובמיוחד למפלגה הקומוניסטית הישראלית, בקרב האוכלוסייה הערבית, מהווה תופעה מיוחדת, שסיבותיה נעוצות בגורמים היסטוריים, חברתיים ומבניים.

מה גורם לרוב האוכלוסייה הערבית להתמקם פוליטית בשמאל? האפליה כלפי האוכלוסייה הערבית ונישולה מ־75% מהקרקעות שהיו בידיה לפני 1948, בשילוב עם ההתפתחות הקפיטליסטית של המדינה ככלל, חברו יחד ביצירת שינוי דראסטי במבנה החברתי של האוכלוסייה הערבית. כיום כשלושה רבעים מהמפרנסים הערבים הם עובדים שכירים, בעיקר פועלים. תהליך הפרולטריזציה לא היה כרוך במעבר מן הכפר אל העיר או בתיעוש הכפר הערבי, כפי שקורה בדרך־כלל כאשר חברה חד־לאומית עוברת קפיטליזציה. הפועלים הערבים נוסעים לעבוד בעיר המתפתחת, וחוזרים ללון בכפריהם, שנותרו בפיגור רב יחסית לעיירות היהודיות.

עבודת הפועלים הערבים בענפים הנחשבים נחותים ודוחים בעיני היהודים; מיקומם בסולם התעסוקה בענפים הדורשים מיומנות פחותה, ושהשכר נמוך בהם ממילא; המגמה הכללית של דחיקת הפועלים הערבים אל המקום הנמוך ביותר בתוך כל ענף, כל מפעל, כל מקום עבודה – כל אלה הקימו מחסום להתקדמות העובדים הערבים במקומות התעסוקה שלהם. בתוך־כך נמנעה הופעתה של **אריסטוקרטיה פועלית**, ולכן הפרולטריון הפלסטיני לא נמשך אחרי מגמות סוציאל־דמוקראטיות והתמקם בשמאל.

הבורגנים הערבים שייכים ברובם המכריע לזעיר בורגנות וחלקם למעמד הבינוני הגבוה. הם נתקלים בקשיים גדולים בניסיונם לתרגם את הצבר ההון שבידם לבסיס כלכלי איתן, זאת בשל התחרות הבלתי־שווה עם הבורגנות היהודית המבוססת ובשל העדר סיוע ממשלתי והסתדרותי ומכשולים מינהליים שונים. לפיכך הם משתבצים במערכת הבורגנות הישראלית בעיקר "כקבלני משנה" של הבורגנות היהודית. הם חלק מן הבורגנות הישראלית, אך למעשה זהו חלק מתוחם ומופלה. חלק מן הבורגנים הערבים שוגים בחושבם, שיוכלו לדאוג לאינטרסים הפרטיקולאריסטיים שלהם, אך חלק גדול מהם השכילו להכיר בכך, שהשגת מעמד שווה בשוק הישראלי חסומה בפניהם, כל עוד לא חל מפנה יסודי במעמד הכללי של האוכלוסיה הערבית בתוך מדינת ישראל, ולכן הם נוקטים עמדות דמוקרטיות מתקדמות.

שכבה נוספת הסובלת ממדיניות האפליה היא שכבת האינטליגנציה הערבית. היא צמחה בניגוד לרצונו של השלטון, שפעל כל העת על־פי עצתו של אורי לובראני להפוך את הערבים ל"חוטבי עצים ושואבי מים". האינטליגנציה הערבית ממלאת היום תפקיד חשוב ביותר בחיים התרבותיים, החברתיים, הכלכליים והפוליטיים של האוכלוסייה הערבית. חסימת מקומות תעסוקה באמתלה של סיבות ביטחוניות, מעודדת צעירים רבים ללמוד במוסדות להשכלה גבוהה. בגלל המחסור במקומות עבודה הולמים, גדל והולך בשנים האחרונות מספר הסטודנטים הערבים שלומדים לתארים גבוהים.

לחצים קשים אלה, שהיו מנת חלקה של **כלל האוכלוסיה הערבית**, יצרו אצלה אינטרס מיידי וישיר לשינוי. מיקומה במבנה המעמדי בארץ, וההשפעה הניכרת שיש לשמאל בתוכה, הופכים את הפוטנציאל הפוליטי של אוכלוסייה זו לכוח הגדול ממשקלה היחסי באוכלוסייה הכללית. חלק מאנשי השמאל הישראלי נוטים לזלזל בדרכים שונות בחשיבות הפוליטית של האוכלוסייה הערבית. ברם הטלת כובד משקלה של האוכלוסייה הערבית לצד כוחות השלום והדמוקרטיה אינה אפשרית בלי שיתוף פעולה יהודי־ערבי. השמאל הישראלי **אינו שמאל** בלי שיתוף פעולה יהודי־ערבי, והאוכלוסייה הערבית לא תוכל לנהל מאבק אפקטיבי למען זכויותיה ולמען האינטרסים שלה בלי חבירה לכוחות הדמוקרטיים והמתקדמים היהודיים.

האוכלוסייה הערבית בישראל היא הקבוצה האינטרסנטית ביותר לתמורות דמוקרטיות בתוך ישראל. השגת השלום המבוסס על שתי מדינות לשני עמים; הרחבת הזכויות הדמוקרטיות; חיסול האפליה והגזענות; דמוקרטיזציה של מערכת החינוך; הטבת תנאיהם של השכירים – כל אלה הן מטרות דמוקרטיות טרום־סוציאליסטיות שהן אינטרס ישיר של האוכלוסייה הערבית בכללותה. אבל מי שחושב מעבר למטרות אלה וחותר למיגור שלטון ההון ובנייתה של חברה סוציאליסטית, ימצא שיש באוכלוסייה כוחות חברתיים ופוליטיים חזקים. אין ספק כי כוחות אלה, בעלי אינטרס מעמדי החופף לתודעה הפוליטית־חברתית שלהם, יוכלו להוות בעלי־ברית לכוחות דמוקרטיים וסוציאליסטיים בקרב האוכלוסייה היהודית.

יעל בנימיני־לוין

מונולוג: חינוך, חברה ואידיאות

יעל בנימיני־לוין: בתם של אניטה וראובן שרי, חלוצים אנשי העלייה השלישית, עובדי כפיים ואנשי ציבור, ממייסדי כפר־חסידים. שם נולדה בעיצומם של מאורעות תרפ"ט. עד גיל 14 גדלה בכפר־סבא, רחובות, כפר־גבתון, ולאחר מכן עברה לירושלים, למדה בבית החינוך התיכון, הדריכה בתנועת הנוער "המחנות העולים". ימי מלחמת העצמאות עברו עליה בירושלים כמדריכה בקומונה וכחובשת. בהפוגה הראשונה עלתה עם חברי ההכשרה שלה לקיבוץ צרעה. ב־1951 סיימה את סמינר המורים על־שם אשכולי, ומייד אחר־כך החלה ללמד בבית־ספר גורדון בשכונת ממילא בירושלים, שם פגשה לראשונה את ילדי העולים בני עדות המזרח, תושבי שכונת הספר אשר על גבול העיר העתיקה. מ־1953 שימשה כמורה בבית־ספר "מצדה" בקטמון, שהיה מאוכלס ברובו בילדי המשפחות ממעברת תלפיות, שעברו להתגורר אז בבתים החדשים שנבנו בשכונת קטמון. ב־1968 התפצל בית הספר, והיא נטלה על עצמה את הקמתו וניהולו של בית־ספר "גבעת גונן" החדש. משנת 1977, שנת המהפך הפוליטי, היתה בין היוזמים והפועלים לקראת הפיכתו לבית־ספר ברוח ערכי תנועת העבודה, שאותו היא מנהלת גם היום. בתשמ"ה הוענק לה הפרס על־שם גולדה מאיר על מפעל חייה בחינוך.

* * * *

בן־גוריון

אתם שואלים אותי על תמונתו של דוד בן־גוריון התלויה כאן בחדרי? אתחיל בכך שבשביל הדור שלי – וגם עבור ההורים והמורים הצעירים בבית הספר – בן־גוריון הוא המנהיג האחרון שמזוהה עם השמאל ועם הסוציאליזם. אפילו לאוכלוסיית השכונה בן־גוריון הוא מנהיג בעל חשיבות. הכרתי אותו אישית. אבי עבד איתו וגם לאימי היו קשרים אישיים איתו. אני זוכרת היטב את הימים הראשונים לעבודתי כאן כאשר היה בא אל השכונה. עבורי הוא היה דמות יוצאת דופן בסביבת העסקנים שבה גדלתי כילדה. במיוחד בכל הקשור לתרבות ששפעה ממנו. נכון, בן־גוריון גם סגר את זרם העובדים בחינוך. אך עלינו לזכור: כאשר זרם העובדים נסגר לא היתה לו כבר כל אחיזה במציאות. הנקודה שנראית לי מרכזית היא שזרם העובדים לא יכול היה אז לקלוט את גלי העלייה החדשה ארצה ולהתמודד איתם.

מ"בית חינוך" אל קטמון ט'

בילדותי התחנכתי בבית החינוך שבקבוצת שילר. במכרז לקראת קבלת תפקידי כמנהלת בית הספר שאל אותי חיים קוברסקי, שהיה אז מנהל המחלקה לחינוך בעיריה, מהו המודל שלי לבית־ספר. השבתי מייד וללא היסוס: בית החינוך בקבוצת שילר. למעשה גרסתי אז כי המסגרת המתאימה ביותר לילדי העולים היתה זו של בית החינוך שבו גדלתי. כאן, במצוקה של קטמון, וגם בביה"ס גורדון שבו לימדתי לפני־כן, צריך היה להעניק לילדים מסגרת מעשירה, כמו זו שהיתה בבית החינוך. אני זוכרת משם יפה את השפע בספרות, מוסיקה, דראמה ובכלל הענקה רבה של תרבות.

לשכונת קטמון הגעתי לאחר שנתיים בביה"ס גורדון שמוקם בבית שבו התגוררו עולים עוזבי כפרים חקלאיים שאליהם הופנו עם קום המדינה. אומנם לאחר שסיימתי את סמינר "אשכולי" הוצעה לי משרה בבית החינוך שלי, אך סירבתי לה בהחלטה ברורה שמקומי בעבודה עם עולים חדשים. לכאן, לשכונת קטמון, הגעתי ב־1952, לאחר שחברתי פתחה פה בית ספר. מקבוצת המורות הוותיקות נותרה עד היום רק רחל, והיתה איתנו גם עדה ז"ל, שנפטרה לא מכבר. כבר מן ההתחלה נשבינו לחלוטין במצוקה ובצרכים הפיזיים של ילדי בית הספר ומשפחותיהם. האחיות לימדו אותם לאכול מאכלי חלב, ואילו אנחנו לימדנו אותם לחתל את הילדים. לא אשכח כיצד היו שהביאו לנו מקל, כדי שנכה את הילדים הסוררים. עסקנו בעיברות השמות שצליליהם לא נעמו לנו. העשייה היומיומית של הדרכה בארגון הבית לצד ראשית הבנייה של אוצר מילים עברי מילאה אותנו. כבר מלכתחילה היה לנו ברור כי חניכינו היום יגדלו להיות אנשי תנועת העבודה. התייחסנו לבית הספר כאל מסגרת שהיא מעין בית חינוך. כל המורים נמנו על תנועת העבודה, וזאת מבלי שאיש ציין או אזכר זאת. היום – במבט לאחור – ברור לי כי המובן־מאליו הזה "הרג" אותנו.

לכול היה ברור כי זהו בית ספר שכונתי שמבקש לענות על צרכים בוערים. אחות בית הספר מילאה פונקציה חשובה בכך, שהיתה מקשרת בין טיפת חלב לבית הספר בהעברה הדדית של מידע, ומקרבת אותנו המורים להבנת חוסר האונים של משפחות שלמות נוכח מציאות שונה ומבולבלת. התחושה היתה כי בית הספר הוא חשוב, וכי הבתים אינם מסוגלים להעניק דבר בטוח לילדיהם. חג הפורים הראשון שחגגתי כאן היה פורים העצוב בחיי. תהלוכה של כותנות לילה שאפילו לא כובסו לפני־כן. שנים עברו עד שהתחלנו לפתח שותפות עם ההורים. הטיפול בעזובה, במשפחות הרוסות, נעשה תוך נטילת אחריות טוטאלית. תמיד זכינו על־כך לאסירות תודה ללא גבולות, ועל־כן היה זה עבורנו מובן מאליו, כי אילו הכרזנו אז על עצמנו כ"תנועת העבודה", היינו יכולים לסחוף עימנו את כולם. כשאני נזכרת בימיו הראשונים של בית הספר אני חוזרת שוב ושוב אל טקסי יום העצמאות, שהיוו שיא וסיום חגיגי לנושא. באמצעותם ביקשנו להביא אל הילדים העולים את תחושת החופש והקשר לארץ, ובכך לאזרח אותם כאן. חצר בית הספר היתה מקושטת, מלאה בסמלי החג ובילדים החוגגים עצמאות וקוראים "יזכור". ומחוץ לגדר עמדו אז תלמידי "בית יעקב" – גם הם ילדי השכונה – וירקו וקיללו.

ראשיתו של בית הספר ברוח ערכי תנועת העבודה

כאשר יגאל אלון נכנס למשרד החינוך היו אלה ימי התסיסה וההפגנות של הפנתרים השחורים. התארגנו כקבוצה של מחנכים העובדים באיזור, ופנינו אליו ישירות תוך עקיפת מנהל המחוז. ביקשנו "פגישה דחופה", ולמעשה תבענו בה את פריצת הגטו. זו היתה תקופה שבה התפתחה מסביב לשכונה בנייה חדשה, ואיתה גם אוכלוסייה חדשה. תחושתי היתה שכל ילדי השכונה – ותיקים כחדשים – צריכים להתחנך ביחד.

את הנהלת בית הספר קיבלתי על עצמי לפני תשע עשרה שנה. כבר מן ההתחלה התמודדנו עם הבעיה של הורים, שסירבו שילדיהם ילמדו עם כלל ילדי השכונה. המאבק היה מלווה בבג"צים ובאיומים. חיים קוברסקי מצדו הבטיח לי כי ידאג לכך, שהילדים לא ייצאו מכאן. בהתחלה הזאת קבענו לעצמנו קריטריונים מיוחדים לבית הספר. באמצעות הורים מתנדבים עשינו עבודת שכנוע מקיפה, כדי לשדל הורים לחנך את ילדיהם בשכונה. המורים שקיבלתי לבית הספר היו תמיד יוצאי צבא.

העדפתי יוצאי קיבוצים, ומעולם לא קיבלתי דתיים. הסיסמא היתה: "הטובים לקטמון". מורה בעל השקפת עולם סוציאליסטית הועדף על פני מורה אחר. אלא שלא יכולתי לדבר על כך בגלוי בשכונה, ולכן אמרתי בדיון בספרייה לתלמידים: "פה תמצא את בן־גוריון". "וגם את בגין וז'בוטינסקי" - הוספתי בנשימה אחת, מכיוון שבצד החד־משמעיות שהדריכה אותי בבחירת המורים, נמנעתי מלהישמע כנוקטת עמדה בהוראה ובמגע השוטף עם ההורים והתלמידים.

האוריינטציה הבסיסית שלנו היתה להתייחס לתרבות כנקודת מוצא, ולבנות יחס למקורות ולתכנים. שנים עסקתי בנושא עדות ישראל: ביחס לעבודה ולמלאכה בקבוצות השונות ביהדות, וכן בחינוך לעבודה כפי שהתגבש בסיפור העממי או בפתגמים. מובן שהסיוע של ההורים הפעילים המעטים היה חיוני ומכריע כבר מן ההתחלה. אך גם עבור ההורים הפחות־מעורבים יצרנו אפיקי פעילות מגוונים. הקמנו בית ספר להורים, אשר חרג מן הדפוסים השגורים של לימוד בישול ותפירה וטיפוח פיזי של הילדים. אני הדרכתי חוג בספרות ילדים לציבור האמהות. קיימנו חוג שעסק בשינוי הגישה לנושאים של כלכלת הבית, פיתוח של דינמיקת העבודה במשפחה. הקמנו משחקייה גדולה בהנחייתה של בלהה, יועצת בית הספר, וגם חוג לאומנות משותף לילדים ולהורים. התזמורת שלנו במתכונתה הנוכחית החלה לפעול כבר לפני שמונה שנים. העובדה שמדריכי החוגים היו רק מורים מבית הספר, פיתחה באורח טבעי את חשיבותה של השיחה הלא־פורמלית על ענייני חינוך. אך יחד עם זאת כאן נבט הרעיון, שבאמצעות בית ספר ערב תחזור אל ההורים חלק מהאחריות על חינוך הילדים, שאנחנו המחנכים נטלנו על עצמנו. הבננו שההשקעה בהורים חשובה, כי יש בה בסופו של דבר הענקה לכל ילדי המשפחה. באותה תקופה התחלנו להתערב גם בנושאים ציבוריים יותר הקשורים לחיי השכונה. הפעלנו את האוכלוסייה בשאלות של תברואה ומכולת, וכבר אז ספגנו מטחי ביקורת מצד העירייה וגורמים ממסדיים אחרים.

הכרעות והכנות

מלכתחילה אני רוצה לקבוע, כי לדעתי צריך לחסל את בתי הספר השכונתיים וכמותם גם את גני הילדים השכונתיים. מה שצריך לאחד את האנשים הוא בית הספר לקהילה הגדולה, ולא העובדה המקרית של מגוריהם יחד. אף־על־פי־כן, בית ספר זה "ברוח ערכי תנועת העבודה" הוא בסופו של דבר בית ספר שכונתי, שהקמתו עלתה לנו במאבקים ובמאמצים רבים. ב־1977 - תאריך מוכר ולא חביב - בתקופת כניסתו של זבולון המר למשרד החינוך, כינסנו קבוצה של 15 מנהלים ומפקח אחד, כדי לבדוק ולהבין את הלוך הרוחות החדש, שהחל לנשב מכיוון משרד החינוך. עיקר ההתארגנות כוון נגד ההחדרה המאסיבית של מה שכונה "הגברת התודעה היהודית" (לא במובן שהתכוון אליו זלמן ארן). מן השלילה הזאת הגענו אל ניסיון לבנות משהו מחדש. מנחם קובי ואני היינו חזקים בדעתנו בצורך בשינוי. התחושה שלנו היתה שצריך להזדהות ולהכריז מייד מי אנחנו. המשותף היה בסופו של דבר מצומצם מאוד. ההזדהות כסוציאליסטים לא פתחה שערים להבנות רבות. במשך שנתיים קיימנו דיונים ארוכים, בחלקם עם מרצים אורחים, והגענו למסקנה כי הישועה יכולה לבוא רק מתוכנו. אני שאפתי אז ש"המחתרת" הזאת של אליטת המנהלים תתרחב ותכלול בתוכה גם מורים האמורים לבצע את התוכנית. אלא שאת כולם אפפה אז תחושה של אי־ביטחון לחשוף את ההתלבטות בשאלות שדננו בהן, ואני משערת שהממלכתיות

שנטבעה בדמנו עצרה אותנו מלהתחייב פוליטית. למרות הלבטים וההיסוסים הגענו לשתי החלטות שהן במובן מסוים החלטות גורליות: האחת להתמודד בבחירות להסתדרות המורים ולדאוג לכך שאנשינו ייבחרו כאן בסניף ירושלים; השנייה - והמשמעותית יותר - היתה להקים בית ספר ברוח ערכי תנועת העבודה.

מייד החלו לעלות השאלות על מהות התכנים והסמלים. האם זה יהיה בית ספר רגיל בתוך הזרם הכללי, אשר ינצל את מרחב ה־25% המאפשרים להורים לכוון את דרכו של בית הספר? האם יהיה זה בית ספר אליטיסטי? מי שצידד בבית ספר אליטיסטי, התכוון להקים מהר דור של מנהיגים. אני ייצגתי אז את הדרך הקשה והארוכה, המשתפת את כלל האוכלוסייה. לאחר הכשלונות של חטיבת הבינים בארץ היה לי ברור, כי אינטגרציה אינה רק הכרזה אלא תהליך ממושך, התובע השקעת משאבים רבים. בערב שכינסנו במועדון "בארי" הצגתי תוכנית קטנה וראשונית, שעיקרה בית ספר אינטגרטיבי, בית ספר שיוקם בשכונת מצוקה, עם תכנים ברוח ערכי תנועת העבודה של שנות השמונים. כבר באותו ערב ביקשנו מן ההורים להתגייס להקמת בית הספר. מייד לאחר מכן התפזרה הקבוצה המייסדת של המנהלים, ובכך סיימה בעצם את תפקידה.

קבוצת ההורים הפעילים עסקה כבר מן ההתחלה בשאלות פוליטיות וארגוניות סבוכות ביותר. 10% מזה היו אידיאולוגיה ו־90% ריצות אחרי גורמים שונים במימסד. פעלנו לא מעט בעירייה, שבה היה ברור שאיש אינו מעוניין לעורר את העניין, ובמיוחד טדי קולק, ששמר כתמיד על מחויבות לכל הזרמים. ניסינו לארגן שדולה בכנסת שתשתרע מן המרכז ועד למפלגות השמאל. דני רוזוליו יעץ לנו לפעול לאט ובלי מהפיכות. אורה נמיר, עוזי ברעם, מוסה חריף ז"ל ויאיר צבן סייעו לנו וליוו אותנו לכל אורך הדרך. עם תמר אשל, נושאת תיק החינוך בעיריה, ניהלנו מאבקים לא קטנים, אך בסופו של דבר זה פעל לטובתנו, שכן מתנגדינו חייבו אותנו לגבש את מחשבותינו ודרכינו. מתנגדינו בתוך תנועת העבודה, שהציגו לנו את פניה האחרים של תנועת העבודה, הביאו אותנו אל סופו של תהליך, שבו הבננו שאין לנו על מי להישען, וכי אין בנמצא עבורנו משנה סדורה שתדריך אותנו מכאן ולהבא. התחושה היתה שאנו צריכים לעשות הכול במו ידינו. הייתי אומרת: להתחנך בעצמנו. לשאול מה זה בעצם חינוך ברוח ערכי תנועת העבודה. באותה תקופה חיברנו את הטיוטה של האמנה החברתית של בית הספר. בירדנו לא מעט את המוטיבציות של האנשים. זה היה מפגש עם מגוון רחב ביותר של מניעים החל בזיכרונות של בוגרי תנועת הנוער ושל פליטי קיבוצים, וכלה בתומכי ליכוד שרצו לברוח בעזרתנו מבתי ספר שכונתיים. לא מעט באה אז לידי ביטוי ההתנגדות לבית הספר הממלכתי, שאימץ ערכים דתיים ללא אבחנה. היו גם אנשים שנבהלו אז מניצני הפאשיזם.

באופוזיציה לתנועת העבודה

כדי להבהיר את הקשר המתוח שלנו עם המסורת של תנועת העבודה אתחיל אולי בסיפור קטן: יעקב יונה וימין סוויסה הם הורים בבית הספר. כשהקמנו את בית הספר פניתי אל יעקב יונה ושאלתי לדעתו על הקמת בית ספר אינטגרטיבי בשכונה, שיהיה בערכי תנועת העבודה. תגובתו הראשונה היתה: השכונה תשרוף אתכם לגמרי. ואחר־כך הוסיף: אילו דיברת על בית ספר ברוח ערכי א"ד גורדון - אז זה היה אפשרי. אבל בית ספר ברוח ערכי פרס - זה כבר בלתי־אפשרי. המדובר כאן אינו

בשם, אלא בתוכן שבו אנו מנסים למלא אותו. בשביל הציבור הרחב אנחנו נציגיה של תנועת העבודה הממוסדת, אך בו בזמן אנחנו מבקשים להיענות לצרכיו האמיתיים של ציבור זה בהקשר של החברה הישראלית של שנות ה־80. אצלי מכל מקום התחדדה מאוד הספקנות, האם ניתן בכלל לקשור את ערכיה של תנועת העבודה אל מי שמופיעים היום כנציגיה.

ראיתי את עצמי כמי שרוצה לחדש ולתרגם נורמות מסוימות מעברה של תנועת העבודה אל ההווה של העליות החדשות. החלק האנושי בעבודתנו הוא בסופו של דבר לא פחות דרמטי מן **הרעיון** של בית הספר. העובדה שהמילה סוציאליזם מוזכרת באמנה של בית הספר רק פעם אחת אינה מקרית. את השימוש במונח סוציאליזם לא תמצא לעיתים קרובות בין כותלי בית הספר. לעומת זאת תוכל לפגוש שוב ושוב בתרגומיו לשאלות קונקרטיות ומתוחמות יותר: דו־קיום יהודי־ערבי, שיוויון, האחריות החברתית, ערך העבודה, ייצור לעומת צריכה, שאלת הפער בין אוכלוסיות עניות לעשירות ועוד. אך בסופו של דבר אנו משתדלים שהעשייה תמיד תקדם לניסוחים. גם ההערכה שרוחשים אצלנו לתפקיד המורה – במיוחד דרך הדוגמה האישית – היא רבה.

אחד התהליכים החשובים שעברנו כאן היה כרוך בהיתר שנתננו לעצמנו להשפיע ולכוון את חינוך ילדינו. כך, למשל, הבחירה הרדיקלית ב"השומר הצעיר" כתנועת הנוער של בית הספר נעשתה מסיבות אידיאולוגיות ברורות. בהקשר זה כדאי להזכיר את הקונפליקט שלנו בשאלת הקשרים עם התנועה הקיבוצית. אנו מביאים אל החברה הקיבוצית את ילדינו, ועושים בכך דבר מסובך למדי. מצד אחד איננו כופרים בקיים שם מבחינת התגשמות האידיאלים של החברה הצודקת. מצד שני אנו באים אליה עם הספיקות וגם עם התביעות שלנו ממנה. מודל הקשר איתם הוא במידה רבה מודל של הטפת מוסר. אך מצד שני אנו מחפשים שם גם מקורות של השפעה. למשל, הצניעות בחדרים או לימוד ההיסטוריה של הקיבוץ. עם כל האכזבה שלנו מן הנוכחות של הקיבוץ בחברה שמחוצה לו, אני לא יכולה להתעלם מן הפינה החמה ששמורה לנו שם; מן האפשרות לבוא לשם ולומר את דברינו, גם לתקוף את דעיכת התנופה או למשל את העדר התביעות מילדיהם.

סיפור קטן שהראה לי את הפוטנציאל הפוליטי־חינוכי המצוי בידינו, שיכול להפוך עזרה ושיתוף פעולה אנושי למעשה פוליטי: באישון לילה טילפן אלי יאיר צבן וביקש ממני להלין בבית הספר את שש מאות השובתים של "אתא" שעלו לירושלים. הפגנתם לפני הכנסת נדחתה, ולא נמצא להם מקום לינה. נתתי את הסכמתי, ובלילה הסענו אותם לבית הספר. למוחרת ביקשתי וגם קיבלתי אישור רטרואקטיבי ממחלקת החינוך בעירייה. בבוקר התגלה לעינינו מחזה קורע לב. הפועלים, יהודים וערבים, חלקם זקנים, ישנו על הרצפה או על הכריות של פינות הקריאה. הם נעזרו שם בחברי קיבוצים שליוו אותם במשך כל ימי השביתה. חווינו את כל זה בעוצמה רבה. הצטערתי על כך שיאיר צבן לא הודיע לי על כך שעתיים קודם, ואז היינו מארגנים את הלנתם בבתים.

התחנכות ללא קיצורי דרך

תפיסת ההתחנכות שלי מושתתת על כך, שיש שלבים שאינך יכול לדלג עליהם. אינני מאמינה בתכתיבים או בתהליכים מקוצרים. לכן איני משתמשת לעולם בזכות הווטו השמורה לי כמנהלת בית הספר, למשל, בנושא טיולי תלמידים בשטחים. אינני מתנגדת לכך בכל מקרה ותנאי, אך לא ייתכן שנטייל שם כמטיילים של החברה להגנת הטבע. לדעתי עלינו לטייל שם רק אחרי שהילדים יבינו את הקונפליקט ואת אי־הצדק שבנוכחות שלנו שם. ילד בכיתה א' לא יתחנך אצלנו על כך שהארץ כולה היא שלנו. איני מתנגדת גם לביקורים בהתנחלויות, אבל שוב תוך כדי ויכוח וגם תוך השוואה ועימות עם מחנה פליטים. איני נוהגת בדרך־כלל לומר שלא אנהל את בית הספר אם לא יקבלו את דעותיי, אבל אם עמדה זו ביחס לטיולים בשטחים לא תתקבל, לא אמשיך לנהל את בית הספר. זוהי אולי הדוגמה לכך, שעלינו לעמוד על המשמר ולהשקיע הרבה אנרגיה כדי להמשיך ולפתח את בית הספר בלי שיוחמצו דברים עקרוניים. הדיונים בוועד המנהל ובפורום האידיאולוגי של בית הספר בסעיפי האמנה החברתית של בית הספר מעידים על הסכנה, שגם בבית ספרנו עשוי להיווצר מצב, שמטרות היסוד יישכחו או יקבלו פירושים הפוכים: נושאים חיוניים כמו האינטגרציה ודרך המפגש בין שונים והלימוד בכיתה ההטרוגנית, מיתון התחרותיות, שימת הדגש על דיון וחינוך פוליטי עשויים להתגמד. להורים יש לבטים קשים בחינוך ילדיהם ביחס למסר הערכי שהם רוצים להעביר אליהם, ובית ספר ייחודי בעל מטרות כמו שלנו חייב ללוות את עצמו בבירור ודיון קבוע במטרות.

אחת הציפיות שלי היא שהעמדות הפוליטיות של ההורים והמורים יהיו מוגדרות ככל האפשר. אני מאמינה שכך ייקל על האנשים לחיות כאן. אך העובדה ש־90% מציבור ההורים אינם עוסקים כלל בבירור הערכי, מחייבת אותנו לנהל אותו, במידה רבה, בין כותלי בית הספר. אנו זקוקים לפעילות נמרצת של "הפורום האידיאולוגי" שלנו כדי להתמודד עם המבוכה הכללית, שהיא בעיקרה מבוכה של חוסר אונים ולא מבוכה מתלבטת. לאחר החלטתה של ועדת הטיולים על טיולים בשטחים נערך דיון משותף בין חבריה לבין הוועד המנהל של בית הספר, וההתנצחות היתה קשה ובמידה לא קטנה אף אישית. אני איני נבהלת מכך. איני מקבלת כלל את הכמיהה להרמוניה, לצלילות גם במחיר השתקתו ועיקורו של הדיון הפוליטי, המאיים לעיתים על שלום הבית. בכלל אני מסתייגת מהתחנכות על פי מודלים הרמוניים. אני חושבת שמותר לומר לילד הגר, למשל, בשכונת גילה, כי הוא מתגורר בשטח כבוש. או אם אתה הולך עם ילדיך לפארק קנדה, אמור להם שאתה מטייל במקום שנמחו בו הכפרים הערביים מייד לאחר מלחמת ששת הימים.

כיצד ניתן לחנך את בניהם של הכובשים? לימדתי היום את הסיפור על נדיה, הילדה הערביה שרוצה להיות רופאה ולהתמזג עם הרוב. לימדתי את הסיפור ובראשי חלפו כל הזמן סיפורי המאורעות וההיסטוריה של האלימות הערבית כלפי היהודים. המקרה החינוכי הקל ביותר הוא כאשר המלחמה מוצגת כדבר שהוא אבסולוטית רע. אני גם נותנת לגיטימציה לפחדים ולאמביוולנטיות. אבל מה שמדאיג אותי הוא שמצד אחד, תוך כדי תהליך הלמידה, אני שומעת מן הילדים דיבורים יפים על כך שלא כל הערבים הם כאלה, או בעניין נדיה, למשל, היו שדיברו על זכותו של המיעוט להשתלב ברוב. אך לעומת זאת, עיסוק ממצה ועקרוני באלימות הערבית, למשל עם הדקירה האחרונה בכביש רמות, תוך התמודדות עם המשמעויות הערכיות של אירועים אלו **עבורנו**, את זה איני מוצאת עדיין.

שוב ושוב אני טוענת שבחינוך אין מהפכות. אך העיסוק בפרוטות הוא בסופו של דבר מעייף מאוד. לעיתים אתה נמצא שנות אור לפני כולם, אבל בעצם אין לך ברירה. כך לדוגמה אנחנו מקפידים על כך שהמורים יכתבו דף הערכה לילדים ולא רשימת ציונים. זהו לכאורה פרט קטן, אך בעיניי הוא חיוני ביותר. אני מצפה שהמורה יכתוב דף זה בסגנונו האישי, ושיידע שמעריכים ילד לא רק על ההישג הסופי אלא על המאמץ, החברות, חלקו בתוך התוכנית וכו׳. אני מאמינה שתהליך זה של הערכה עשוי להביא להסתכלות אחרת על אנשים. עם כל המאמץ הכרוך בתהליך זה (ואני אישית עוברת על כל גיליונות ההערכה), זהו בעיניי סכר שאי אפשר לדלג מעליו כך סתם, וחשוב שהכתוב יהיה קונקרטי ואמיתי, ובסגנונו האישי של כל מחנך. לכן, כאשר כותבים לילד כי הוא צריך למצות את יכולתו, יש צורך שיוסבר לו במונחים מדויקים, כיצד הוא באמת יכול למצות את עצמו.

המגע הישיר המפורט עם בעית הפערים מאפשר לנו לעבוד באורח מורכב ולא תמיד חד־משמעי. הגורם המרכזי לפערים הוא בהשכלה או למעשה בהיעדרה. לדעתי כאן, בקטמון ח׳, אנו מתמודדים עם ריכוז של אוכלוסייה שבעיותיה קשות, ואבחנה זו מחייבת מסגרות יעילות, אשר לא רק מפצות על פערים או מטשטשות אותם למראית עין. לכן אני, למשל, לא נבהלת מהקבצה בכיתות ב׳־ג׳. אחרי בניית הקשרים החברתיים בכיתה א׳ צריך לקחת קבוצות ולבודד אותן, לחזק את לימודי החשבון או להבטיח קריאה, ואחר כך גם להעלות אותן. בעניין זה הצדק הוא עם קרל פרנקנשטיין, וזאת בניגוד בולט לתיאוריה של בית החינוך. בעניין הפער צריך לזכור, שגם כאשר יש דמיון בגובה המשכורות אצל בני שכבות שונות, השימוש בכסף שונה מאוד בייעודיו. בנוסף על כך כאן אתה גם גר פיזית ברמה אחרת. ובנוסף על כל זאת ישנם גם רעבים בקטמון.

גם הגאווה של ה״יחד״ מחפה במידת מה על הפערים. לדעתי יש חשיבות לכך, שככל שהדבר כואב, כשאני שם את עצמי על ידך ואומר: אני יודע פחות, זה מתאים לשאיפתי שילדיי יידעו יותר. ערכי כפועל פשוט גם עולה מכיוון שבית הספר מתייחס לזה. אך לזה מצטרפת לעיתים גם ההתרסה: אתם לא תלמדו אותי להיות פועל פשוט באחד במאי. למעשה אין בבית הספר התחברות הנערכת על רקע של זהות או ניגוד מעמדי, אך מעצם השכנות יחד יכולים לצמוח דברים טובים. ייתכן שההורים, לפחות בחלקם, הם דור המדבר. השיתוף בין הורים מן השכונה לבין הורים שבאים מחוצה לה היא לעיתים בעייתי. ההורים שבאים משכונות אחרות הם בדרך כלל בעלי רצון לפעול ולתרום. אבל בנושאים האידיאולוגיים המחלוקות רבות, ולעיתים בלתי־ניתנות לגישור. כך היה למשל בשאלת ההחלטה על השבתון באחד במאי. עמדת ציבור ההורים מן השכונה היא לעיתים קרובות יותר פאסיבית. יש ביניהם אחוז ניכר של אנשים עובדים חרוצים והגונים. אך יש לא מעט מקרי סעד החיים בדוחק. אנשים שלא יעמדו בתור כדי להשיג מקום עבודה. לא מעטים מתוכם הם אנשים על גבול הבריאות. אלה הם אנשים שכאשר אתה מבטיח להם חינוך טוב יותר לילדיהם הם קונים זאת בלי לשאול שאלות, ואתה חייב לעמוד באמון הבלעדי שניתן לך. כשאנו באים לנהל משא ומתן עם העירייה אנחנו מדגישים, שבית הספר לא יוכל להתקיים, אם כל העומס יוטל בו על אוכלוסייה מבוססת המצומצמת בכמותה. כדי לאזן את יחסי הכוח והחולשה יש צורך בערך ב־50% מחוץ לשכונה לצד 50% מתוכה. אגב, אחת ההצלחות המעניינות של שיתוף פעולה היתה כאשר חבורה מן השכונה הלכה עם אינטרס פוליטי מובהק לבחירות. הצטרפו אליהם הורים בבית הספר המתגוררים מחוץ לשכונה, והתחושה היתה שבית הספר צריך להזדהות עם המציאות השכונתית ועם אירועים ותופעות חברתיות שמחוצה לה.

הרולד וולפה

ריאיון: דרום אפריקה - הווה ועתיד

הרולד וולפה (Harold Wolpe), עו״ד לשעבר בדרום־אפריקה, וחבר פעיל בקונגרס הלאומי האפריקאי (ANC – African National Congress), היה שותפו של נלסון מנדלה בפעילות הפוליטית ובמשרד לעריכת־דין שניהלו יחדיו. ב־1962 נעצר וולפה ברבוניה יחד עם מנדלה ועם פעילים פוליטיים אחרים. הוא ברח מהמעצר יחד עם פרופ׳ ארתור גולדרייך (שחי מאז בישראל). באנגליה למד סוציולוגיה, והיום הוא מרצה בכיר באוניברסיטת אסקס באנגליה. הוא ממשיך לפעול בחזית המאבק לשחרור השחורים בדרום־אפריקה, ועוסק במחקר החברה והמבנה המעמדי של החברה בדרום־אפריקה. במארס־אפריל השנה ביקר וולפה בישראל ובגדה המערבית, ועם תום סיורו נאות להעניק ריאיון קצר למערכת המילה הכתובה.

* * * *

* מה הרכבו של הקונגרס הלאומי האפריקאי (ה־ANC), וכיצד מתמודדים בו בשאלת השוני והאחדות בניהול המאבק, כלומר, כיצד מצליחים כוחות בעלי נקודות מוצא ואינטרסים שונים להתאגד לחזית אחת?

ה־ANC הוקם ב־1912, ומאז עבר כמובן שינויים רבים. את צורתו ואת כיוונו הנוכחיים לבש בראשית שנות החמישים. זהו ארגון המונים, או לפחות כך היה עד שהוצא אל מחוץ לחוק. היום אפשר כמובן לדבר רק על תמיכה המונית, ולא אוכל להרחיב את הדיבור על מספר החברים, משום שהארגון הוא בלתי־חוקי.

ה־ANC הוא ארגון על־מעמדי. מאז ומתמיד התגייסו לשורותיו אנשי מעמד הפועלים, והללו מהווים את עיקר מניינו ובניינו של הארגון. הדבר נובע מעצם המבנה הדמוגראפי והתעסוקתי של השחורים. אך תמיד פעלו ותמכו בו גם חברים מן הבורגנות הזעירה המסורתית, כלומר, בעלי־רכוש זעירים באזורים הכפריים, ובמיוחד בעלי־חנויות, סוחרים וכדומה באזורים העירוניים. בנוסף לאלה ניתן למצוא בו את מה שמכונה כיום הבורגנות הזעירה החדשה, כלומר מורים, רופאים ואנשי מקצוע אחרים. הקו שהנחה תמיד את ה־ANC הוא, שהכיוון העיקרי של המאבק בשלבו הנוכחי הוא השחרור הלאומי של השחורים. בדרכו זו ה־ANC מבסס את עצמו בעיקר על מעמד הפועלים, ומכיר בכך שמעמד הפועלים הינו הכוח המרכזי הנושא את המאבק. יש בכך, לדעתי, יותר מאשר הכרה בכמות בלבד. יש כאן קביעה פוליטית, שהמאבק לשחרור לאומי ימשיך ויוביל משחרור לאומי לטרנספורמאציה חברתית. עם זאת ה־ANC עצמו לא ביטא במפורש מדיניות זו. בבסיס ה־ANC מצויה מגילת החירות (Freedom Charter). זהו טקסט לאומי־דמוקרטי עם יסודות סוציאליסטיים מסוימים, אך אין הוא מהווה תוכנית סוציאליסטית, ומעולם לא התיימר להיות כזה, בין השאר בשל האופי העל־מעמדי של ה־ANC.

מאז שנות החמישים מקיים ה־ANC ברית הדוקה ביותר עם מספר ארגונים, ביניהם כאלה המקבלים רק חלק זה או אחר ממדיניותו, וכן עם אחרים המקבלים את כולה, אך טוענים שאינה מרחיקה לכת די הצורך. כך, למשל, יש לארגון קשר הדוק עם המפלגה הקומוניסטית מאז ראשית שנות החמישים, וקשר זה הוא מאוד פתוח ומפורש: למעשה המפלגה הקומוניסטית מייחסת ל־ANC את התפקיד המוביל בשלב

הזה של המאבק, ורואה בו את המנהיג העיקרי במאבק לשחרור לאומי. מאידך, כמובן, החזון והתוכנית של המפלגה הקומוניסטית מרחיקים לכת הרבה מעבר למגילת החירות, והם סוציאליסטיים בהשקפת עולמם ובמטרותיהם. על אף נסיונות ליצור בקיעים בברית זו, כגון הטענה כי המפלגה הקומוניסטית היא ארגון של לבנים, השולט ב־ANC, ורצוי שה־ANC יקדים להשתחרר ממנו, ועוד סיסמאות אנטי־קומוניסטיות דומות, אף על פי כן ה־ANC חוזר ומדגיש את שיתוף הפעולה שלו עם המפלגה הקומוניסטית, חרף ההבדלים הברורים בין שני הארגונים. גורם אחר שמשתף פעולה עם ה־ANC מאז שנות החמישים הוא תנועת האיגודים המקצועיים השחורים. בשנות החמישים המדובר הוא בעיקר בקונגרס האפריקאי של האיגודים המקצועיים. ארגון זה אומנם לא תמך בגלוי בהתקוממות, ואף לא הוצא מעולם אל מחוץ לחוק, ובכל זאת איבד הרבה מכוחו הארגוני במסגרת מדיניות הדיכוי. חברי הארגונים עצמם המשיכו לתמוך בו, או במדיניותו, ובכך גם תמכו בעמדתו בזכות שיתוף פעולה עם ה־ANC. מצד ה־ANC היה בכך ביטוי נוסף לקשר שלו עם מעמד הפועלים השחור. חלק ניכר מן האיגודים המקצועיים השחורים, ובפרט אלה מביניהם שעברו פוליטיזציה, מקיימים היום שוב קשר הדוק עם ה־ANC, כנראה גם במישור הארגוני. גם על כך אין בידי פרטים מדוייקים, שכן זהו קשר בלתי־חוקי. במישור המדיניות עלו האיגודים המקצועיים השחורים על דרך של קישור המאבק המקצועי והמאבק הפוליטי, בהנחה כי לא ייתכן כיום מאבק של איגוד־מקצועי שאיננו קשור למאבק לשחרור לאומי. לאחרונה היו ל־ANC מגעים עם הקונגרס הדרום־אפריקני של האיגודים המקצועיים, שהוא היום הגדול בארגוני השחורים, ומאגד בתוכו כ־500,000 מתוך 700,000 השחורים המאורגנים.

משנות החמישים ועד לאמצע שנות השבעים היו כל הארגונים בדרום־אפריקה ארגונים חד־גזעיים. בשנים אלה קיים ה־ANC מגעים הדוקים עם ארגונים שונים של לבנים וצבעוניים. הארגון הלבן, שנקרא קונגרס הדמוקרטים, שיתף פעולה עם ה־ANC, שהיה אז שחור באופן בלעדי. לא תמיד היו הניסוחים של שני הארגונים זהים, אך בתכנים העיקריים של המאבק, דהיינו השחרור הלאומי של השחורים, היתה ביניהם אחדות מלאה. בשנות השישים הוצא קונגרס הדמוקרטים הלבן אל מחוץ לחוק. בגלות שינה ה־ANC את מדיניותו, ופתח את שעריו בפני כל הגולים הדרום־אפריקניים הנאמנים למאבק השחרור, ובכך הפך לארגון רב־גזעי. כל המשימות החיצוניות, בעיקר בבריטניה, בארה״ב ובחלקים שונים של אפריקה, מבוצעות בידי אנשים מקטגוריות הגזע השונות של דרום־אפריקה (שחורים, צבעונים, הודים ולבנים) בלא כל אבחנה. בוועידתו האחרונה ביוני אשתקד שינה ה־ANC את מדיניותו גם בעניין החברות בוועד הפועל של הארגון, אשר עד אז היה פתוח בפני שחורים בלבד, זאת, להבדיל מן החברות בארגון עצמו, שהיתה כבר קודם לכן פתוחה לכול. ואומנם כעת יש בוועד הפועל חבר הודי וחבר לבן. ניתן, אם כן, לסכם את הדברים כך: מבחינת החלוקה הגזעית הצליח ה־ANC לגשר עליה הן בשעה שהיה ארגון חד־גזעי, ועל אחת כמה וכמה עתה. מבחינה מעמדית הוא הצליח לגשר על הפערים בעצם מרכיבי החברות בו, ובבריתות שהוא מקיים עם האיגודים המקצועיים, המפלגה הקומוניסטית וארגונים אחרים. יש, איפוא, אחדות תוך שוני, אך זוהי אחדות ההופכת את השוני לבלתי־חשוב בהקשר הנוכחי.

* מהן תחזיותיך לגבי עתיד המאבק? כיצד אתה מאפיין את השלב הנוכחי במאבק, ומהי הדמות שתהיה לו לדעתך בשלב המכריע?

את השלב הנוכחי של המאבק אני מאפיין כשלב של מדיניות מרי. מבחינות מסוימות זהו מרי מוגבל , לא כל־כך בהיקפו, שכן הוא בהחלט נרחב, וכולל הפגנות שיש בהן טעם של מרי, של דחיית מרותה של הסמכות השלטונית, וסרוב להיבהל מזרועות הביטחון של המדינה, בעיירות של שחורים בכל ברחבי המדינה. אך מצד שני יש למרי זה אופי ספוראדי, הוא מתבטא פה ושם, אחר־כך הוא עשוי לדעוך ולשוב ולהתפרץ במקומות שונים, לעיתים במרחק של 1000 מילין ממקום ההתפרצות הראשון. הפגנות של מרי מסוג זה מתקיימות באופן מתמשך ובעיירות רבות , אך הן עדיין אינן מרוכזות. הן עדיין אינן מתקיימות בערים הגדולות, שבהן יש מיליוני שחורים המרוכזים בעיירות מאוכלסות בכבדות. דומני שעד רגע זה אין במרי זה משום איום ישיר על כוחו של המשטר. במובן אחד אולי כן: בכך שהוא מכריח את המשטר לנקוט בצעדים שונים, הן העמקה של צעדי דיכוי של הצבא והמשטרה ודיכוי פוליטי, והן בכיוון של מדיניות רפורמות, אשר יש לה אופי שרירותי במידה מסוימת, אך היא רגישה מאוד ללחצי האנשים. במובן מסויים יש משבר, אך האופי של מדיניות המרי עדיין לא העמיק את המשבר לדרגה של איום ישיר להפיכת המשטר. לדעתי, יכולתו של המשטר להכיל בגבולות מסויימים את פעילות המרי הזאת תלוייה בכוחם של הצבא והמשטרה. שינוי ממשי לא יבוא, לדעתי האישית, אלא אם כן תלווה תנועת המרי בהרחבה ניכרת של המאבק המזויין. אז אפשר יהיה לדבר על מלחמה עממית, הכוללת עימות ישיר בין יחידות של תנועת הגרילה לבין כוחות הביטחון של המדינה. בהחלט ייתכן, שאם תנועת המרי תמשיך לצבור תנופה, המאבק המזויין לא יהפוך בשום שלב לאמצעי המאבק העיקרי. ייתכן שתנועת המרי יהא בה די כדי לכבול את ידיו של הצבא, כך שהתנועה העממית בערים תתחיל לאחוז ברסן השלטון של ערים, ובסופו של דבר של הממשלה, כפי שהדבר כבר החל להתבצע בעיירות מסוימות, אשר תנועת השחרור הגדירה אותן כבלתי־ניתנות לשליטה, והשלטונות נאלצו להודות בכך בפה מלא.

* האם להרגשתך מבחין המאבק לשחרור בין המונחים "מאבק מזויין" ו"טרור"?

זוהי שאלה קשה, משום שהיא נטענת במטען אמוציונלי כבד, הנובע מן האופן שבו משתמשים בהם משטרים שונים. בסיטואציה הדרום־אפריקאית נכון, לדעתי, לומר שה־ANC מעולם לא אימץ מדיניות של פעולות אלימות מבודדות נגד פרטים כאמצעי להפלת המשטר. מעולם לא רווחה בין שורותיו הגישה, שרצח ראש־הממשלה או פיצוצו של מלון או פעולות כיוצא באלה הן בגדר איסטרטגיה נכונה. לא כל־כך בשל סיבות מוסריות, המתקשרות למונח טרור, אלא משום שהשלב הנוכחי של המאבק חייב להתבטא בתנועה המונית ובמניעת נסיונה של המדינה לכפות פתרונות רמייה ושקר על המצב הקיים, פתרונות אשר ינסו לפגום במאבק לזכויות דמוקרטיות מלאות במדינה. מה שה־ANC עשה בעזרת ארגונו "חנית האומה" בשלב הראשון, היה בראש ובראשונה פגיעה במתקנים של המדינה, מתקנים סמליים, כגון משרדי היתרי־התנועה בעיירות השחורים, משרדי המינהל המקומיים ומתקנים ממשלתיים אחרים.

בד בבד עם התחדדות המאבק חלה באחרונה תזוזה בשאלת הפגיעה במתקנים דוממים בלבד, והיו פגיעות גם בתחנות משטרה וביחידות צבא. בחודשים האחרונים אף הונחו מוקשים באזורי הגבול לאחר שה־ANC הכריז על אזורי הגבול כאזורי מלחמה. בהקשר זה יש לזכור, כי האוכלוסייה הלבנה באזורי הגבול משמשת למעשה כעין צבא מילואים למניעת חדירה של אנשים, ובהן גם יחידות חמושות של ה־ANC, אל תוך המדינה. ידוע כי האיכרים משתפים פעולה עם המשטר בעניין זה, ולכן הכריז ה־ANC: "לא נימנע עוד מהריגת אנשים, אם יש בכך צורך להבסת עוצמתו הצבאית של המשטר". מדיניות זו זכתה כמובן לתואר "טרור" מצד המשטר הדרום־אפריקני, אך מנקודת ראותנו אין זה אלא חלק מהמאבק המזויין. עם זאת היו גם מספר הריגות של שחורים משתפי־פעולה במועצות העירוניות. איני יודע בבירור מי מבצע הריגות אלה, אך היו רמזים מפי חוגים המקורבים ל־ANC, שייתכן שה־ANC היה מעורב בכך. זה אירע הן עם אנשי משטרה והן עם אנשי מועצות עירוניות, והאיסטרטגיה כאן היא לעקר את כושר התפקוד של גופים מעין אלה, ולהבהיר לאלה המהססים ומוכנים לשקול שיתוף פעולה עם האויב בעת מלחמה, כי התגובה למעשה כזה תהיה חריפה ביותר. אפשר כמובן להתווכח על נכונותה של איסטרטגיה כזו, אך אני איני משתמש כאן במילה טרור, ואף ה־ANC אינו משתמש כאן במילה טרור. מי שמשתמש במילה טרור עושה זאת כחלק ממאבקו הפוליטי.

* כמי שהתנסה בחוויה הדרום־אפריקאית, מהם רשמיך העיקריים מביקורך בגדה המערבית ובישראל?

יש כמובן מספר עניינים שבהם ההשוואה מתבקשת, אך עדיין אינני משוכנע מה עומק הדימיון. ניתן, למשל, לקחת את האופי הכללי של השטחים הכבושים כאזורים תת־מפותחים יחסית, בתחום תנאי הכלכלה, המינהל והתשתית, ולהשוותם לבאנטוסטאנים: במפות דרום־אפריקאיות מוצאים רשתות מסועפות של דרכים ומסילות ברזל באיזורים המוגדרים כלבנים, וכתמים ריקים במערכות המתקנים המקבילות באזורים השחורים. זוהי נקודת השוואה אחת. כוח עבודה נודד, המגיע מן הגדה המערבית אל תוך ישראל, יש בו שוב קווי דמיון למה שקיים בדרום־אפריקה. אופי השלטון המינהלי בשטחים הכבושים, הן הצבאי והן זה המכונה אזרחי, מפגין דימיון בולט לשליטה שיש לכוחות הביטחון בעיירות השחורים ובאזורים השחורים בתחומי המינהלה הבלתי־פוליטית. ויש כמובן גזענות הדומה לזו הנוהגת בדרום־אפריקה לפחות בחלק מן המגעים בין ישראל וגורמים שונים בחברה הישראלית לבין הערבים. מה עומק הדימיון אין ביכולתי לקבוע, מכיוון שאיני מכיר את העובדות במידה מספקת. מצאתי שכל המכלול של יחסי ישראל והגדה המערבית הוא סבוך ומפותל, ובביקורי זה ניסיתי להבין מעט את המצב. נגלו לעיניי גם הבדלים אחדים: לדוגמה, בדרום־אפריקה היוותה אומנם השליטה המינהלית על האוכלוסייה השחורה מאז ומתמיד גורם מרכזי בשליטה בשחורים בכלל, ולשחורים בדרום־אפריקה אין זכויות פוליטיות כשם שלתושבי הגדה המערבית אין זכויות כאלה, ואף על פי כן, המערכת המשפטית פועלת באורח שונה. למשל, כאשר מופקעות אדמות של שחורים, או כשהם מושלכים לכלא או למעצר, יש לתנועת השחרור גישה אל המערכת המשפטית. אני יודע שגם כאן יש גישה למערכת המשפטית, אך אני מבין שבתי המשפט על־פי רוב פוסקים נגד תושבי השטחים, להוציא נסיבות מאוד חריגות. בדרום־אפריקה שונו החוקים בשנות השישים והשבעים לרעת התושבים, ובחוק הפלילי למשל מוטל נטל ההוכחה לעיתים קרובות

על הנאשם. חל שינוי לרעה בדיני הראיות, ועל המדינה מוטלת חובת הוכחה מינימאלית (במקרה של פיגוע חבלני המדינה צריכה להוכיח שהפיגוע אירע, והנאשם צריך להוכיח את חפותו). אך על־אף המצב המשפטי הקשה בדרום־אפריקה, הרי – אם הבנתי את המצב לאשורו – ישנה שם אפשרות לקשור בין אירועים משפטיים ובין מאבק פוליטי באופן שאינו עומד לרשות הערבים כאן. כאשר הואשם נלסון מנדלה לראשונה (1961־62) היה בית המשפט גדוש בקהל מפגינים, בעיקר שחורים, שנשאו על בגדיהם סמלי מאבק שונים. כאשר הוא הופיע בבית המשפט נקראו סיסמאות, והיו הפגנות גם מחוץ לכותלי בית המשפט. המשפטים, בעיקר החשובים שבהם, לא היו מבודדים מן המאבק הפוליטי באותו אופן שהמדינה מצליחה לבודדם כאן. יתר־על־כן, למשל במשפטי רבוניה, שבהם נשפטו מנדלה וחבריו, למרות שידענו שהסיכוי לשחרור הוא אפס מוחלט, ניצלנו את המשפט לחקירה צולבת של העדים, כדי להשמיע ברבים את מדיניות ה־ANC, שהרי הליכי המשפט פורסמו בעיתונות היומית. זו היתה דרך חוקית להביא בפני הציבור את מדיניות ה־ANC, ואני מבין שדבר מעין זה אינו קורה כאן.

כאשר שוחחתי עם אנשים מן הארגון "החוק לשרות האדם" בגדה, השאלה שעלתה היתה כיצד יש לנהוג במקרים שונים, כגון הפקעת אדמות, כאשר יש חשש שההיזקקות למערכת המשפט הישראלית מובילה למעשה להכרה ואולי אף לחיזוק הלגיטימציה של מערכת שלמה שהיא בלתי־לגיטימית. זאת, משום שהמקרים המשפטיים נארזים בכריכה משפטית, וכך מופרדים מן המאבק הפוליטי. לעומת זאת, אף בשעותיה הקשות ביותר של דרום־אפריקה לא הגיע המצב לידי כך, והזיקה בין המאבק המשפטי והפוליטיקה היא הדוקה הרבה יותר.

כמי שבא מדרום־אפריקה התרשמתי במיוחד במישור החווייתי מן הדימיון שיש באיכות החיים בשתי הארצות. ביקרתי במחנות פליטים, והם נראו לי דומים לאזורים העניים והמדולדלים ביותר של עיירות השחורים. הם דומים יותר לאזורי היישוב מחדש של מגורשים בדרום־אפריקה, אלה שהועברו בכוח מן הערים או מן האזורים הכפריים הלבנים אל הבאנטוסטאנים בתנאים של דלות מחפירה. היה דימיון רב בתחושה שחשתי כלפי אנשים אלה. כך גם לגבי נוכחות הצבא בגדה המערבית, מחסומי הביקורת והדרך שהם מנוהלים בה ועוד. במישור החווייתי אני מרגיש את הדימיון בחוזק רב עד כדי כך, שבהיותי בישראל – ואני באמת מעוניין ללמוד הרבה יותר את הצד הישראלי, ולשוחח עם ישראלים מקשת רחבה יותר של דעות, וברור לי שלא זכיתי לתפוס את התמונה כולה – התחושה היא כה חזקה, עד כי אני חש, שעם כל ההבדלים אני כאילו משתתף בפועל בשלטון הלבנים.

אז׳ן פוטְיֶה

מצרפתית: אַליה גילדין

הָאִינְטֶרְנַצְיוֹנָל*

I

מְקֻלְּלֵי הָאָרֶץ עוּרוּ,
הָעוֹרוּ אֲסִירֵי רָעָב!
בְּגַעַשׁ תְּבוּנַת אֱנוֹשׁ, הוֹ גוּרוּ,
קֵץ הַקִּצִּים מַכֶּה עַל סַף.
הֲהֲמוֹנִים הָעֲבָדִים נֵלֵכָה,
אֶת הֶעָבָר שָׁלוֹל נִשְׁלֹל.
עוֹלָם כִּי נְשַׁנֶּה פָּנֶיךָ,
אֵין אָנוּ כְּלוּם — נִהְיֶה הַכֹּל.

פזמון: זֶה הַקְּרָב אַחֲרוֹן הוּא,
נִתְלַכֵּד, וְאַחֲרָיו
יְהִי הָאִינְטֶרְנַצְיוֹנָל
כָּל בְּנֵי אֱנוֹשׁ יַחְדָּיו.

II

אֵין מוֹשִׁיעַ מֵעָלֵינוּ,
לֹא אֵל, לֹא מֶלֶךְ, לֹא גִּבּוֹר,
עֲמֵלִים, נִוָּשַׁע בְּמוֹ יָדֵינוּ,
אֶת גְּאֻלַּת הַכְּלָל בְּצָו נִגְזֹר.
לְמַעַן חַלֵּץ מִצִּנּוֹק אֶת הָרוּחַ,
לְמַעַן יָשִׁיב הַגְּזֵלָה הַגּוֹזֵל,
בְּמוֹ פִּינוּ נִפַּח בַּמַּפּוּחַ
בְּעוֹדוֹ חַם נַכֶּה בַּבַּרְזֶל.

* הבית הראשון והפזמון מותאמים למנגינה

III

הַמְּדִינָה הִיא דִּכּוּי וְהַחֹק מִרְמָה,
הַמַּס דְּמֵי דַּלִּים יָמֹץ כַּעֲלוּקָה,
הֶעָשִׁיר לֹא עֹל לוֹ וְלֹא שׁוּמָה,
זְכוּת הֶעָנִי הִיא מִלָּה רֵיקָה.
דַּי נֶאֱנַקְנוּ תַּחַת עֹל שְׂרָרָה,
לְשִׁוְיוֹן חֻקּוֹת אֲחֵרוֹת רְאוּיוֹת:
"אֵין זְכֻיּוֹת בְּלִי חוֹבוֹת, יִקְרָא,
שָׁוִים, אֵין חוֹבוֹת בְּלִי זְכֻיּוֹת!"

IV

מַלְכֵי הַמִּכְרוֹת וְהַמְּסִלּוֹת,
אֵלִים בְּעֵינֵיהֶם, לְזָרָא לָנוּ,
מֶה עָמָל יְדֵיהֶם עָמֵלוֹת
זוּלַת חָמָס עֲמָלֵנוּ אָנוּ!
בְּכַסְפּוֹת בּוֹזְזֵינוּ
הָפַךְ פִּרְיוֹ קְלִפָּה רֵיקָה.
אִם בְּצָו יוּשַׁב לְיָדֵינוּ
צֶדֶק הוּא וְלֹא צְדָקָה.

V

הַמְּלָכִים שִׁכְּרוּנוּ בְּתַהֲלַת שָׁוְא–
שָׁלוֹם בֵּינֵינוּ, מִלְחָמָה בְּעָרִיצֵינוּ!
אֶת הַצְּבָאוֹת נַשְׁבִּית מִקְּרָב,
נֵס הַמֶּרֶד נָרִים וְנָשׁוּב לְבָתֵּינוּ.
אִם יִתְעַקְּשׁוּ אוֹכְלֵי אָדָם אֵלֶּה
עַל חֲזוֹתֵינוּ לִתְלוֹת עִטּוּרִים,
יוֹכְחוּ בִּמְהֵרָה כִּי צְרוֹרוֹת כַּדּוּרֵינוּ
לִמְפַקְּדֵינוּ הֵם וְלֹא לַצָּרִים.

VI

פּוֹעֲלִים, אִכָּרִים, הִנֵּה הִנֵּנוּ
הַמִּפְלָגָה הַגְּדוֹלָה שֶׁל הָעֲמֵלִים,
הָאָרֶץ הִיא לִבְנֵי הָאָדָם אָחֵינוּ
הָלְאָה מִכָּאן הַהוֹלְכִים בְּטֵלִים.
מָה רַבִּים בִּבְשָׂרֵנוּ מְמַלְּאִים אֶת בִּטְנָם.
אַךְ אִם הָעוֹרְבִים, הַפְּרָסִים בַּמְּרוֹמִים
בִּמְהֵרָה בְּיָמֵינוּ יֵעָלְמוּ וְאֵינָם,
תָּאִיר הַשֶּׁמֶשׁ לְעוֹלְמֵי עוֹלָמִים.

רון כוזר

בשולי גלגולי האינטרנציונל בעברית

[תרגום שלונסקי]
קום התנערה עם חלכה,
עם עבדים ומזי־רעב!
אש הנקמות הלב ליחכה
לקראת אויב היכון לקרב.
עולם ישן עדי היסוד נחרימה,
מגב כפוף נפרוק העול,
את עולמנו אז נקימה,
לא כלום אתמול – מחר הכול!

זה יהיה קרב אחרון
למלחמת עולם,
עם האינטרנציונל
ייעור, ישגב אדם!

[תרגום שלונסקי בעדכונו של חפר]
קום עם עובד, הרם דגליך
מן השדה, מן הסדנה,
כל הרעב שלום ולחם,
הוא אח איתך לאמונה.
עולם ישן עדי היסוד נחרימה,
מגב כפוף נפרוק העול,
את עולמנו אז נקימה,
לא כלום אתמול – מחר הכול!

אחווה היא דגלנו
וחרות לכל עם,
עם האינטרנציונל
ייעור, ישגב אדם!

[מצרפתית]

קומו מקוללי הארץ, / קומו עובדי־כפייה מורעבים! / השכל רועם בתוך לוע הר־הגעש,/ זו ההתפרצות הסופית. / מן העבר נעשה־נא לוח חלק, / המון [שהוא] עבד, קום, קום! / העולם עומד להשתנות מן הבסיס, / אנחנו לא־כלום, הבה נהיה הכול. / זהו הקרב הסופי, / הבה נתלכד, ומחר / האינטרנציונל / יהיה המין האנושי.

[מרוסית]

קום כל עולם הרעבים והעבדים / שהקללה מוטבעת בו. / שכלנו הנדכא בוער, / ומוכן להוביל לקרב הקטלני. / נהרוס את כל עולם הדיכוי / עד היסוד, ואחר־כך / נבנה עולם שלנו עולם חדש. / מי שהיה לא־כלום הוא יהיה הכול. / זהו הקרב האחרון / והמכריע שלנו. / עם האינטרנציונל / יתעורר המין האנושי.

[מיידיש]

קומו כולכם, אשר כמו עבדים / נאלצים לחיות ברעב ובמצוקה. / הרוח בוער, קורא לנשק, / הוא מוכן להובילנו לקרב. / את עולם הדיכוי והסבל / נהרוס, ואז / הפועל ייצור גן־עדן / של חופש ושוויון. / זה יהיה כבר הקרב / האחרון והמכריע. / עם האינטרנציונל / קומו אתם, אנשי העמל.

במהלך שנת 1985 דנה ועדה הסתדרותית בראשות יצחק בן־אהרון והמליצה על "עריכתו מחדש של טקסט ה'אינטרנציונל' במובן של מחיקת תוכן שאבד עליו הכלח וצירופם של תכנים עכשוויים מן ההוויה הישראלית או הבין־לאומית". בערב הפתיחה של הוועידה ה־15 של ההסתדרות (5.11.85) הושר לראשונה הנוסח החדש בעיבודו של חיים חפר. העיתונות ברובה התייחסה בהומור ובקלות דעת קוריוזית לשינוי זה, אך הנימה הכללית היתה נימת הסכמה עם הצורך בשינוי ועם תכניו. בדברים הבאים ברצוני להציע עיון קצר במשמעויות המיוחדות לטקסטים העבריים

של האינטרנציונל בשני גלגוליהם העיקריים.

האינטרנציונל נכתב בשנת 1887 בידי אז'ן פוטיה, פועל תחבורה צרפתי, פזמונאי, חבר ב־International Workingmen's Association ופעיל בקומונה הפריזאית. מנגינתו הולחנה ב־1888 בידי פייר דגייטר, פועל תעשייה בלגי. השיר הפך הימנון האינטרנציונל השני והימנון הקומינטרן, ובין השנים 1921־1944 היה גם הימנון ברית המועצות. את בתיו הרבים של השיר אפשר למצוא בספרים, אך הבית הראשון והפזמון הפכו נחלת רבים בעולם כולו, והם שהיו לסמלים למיליוני סוציאליסטים וקומוניסטים בעולם כולו. בשתים־עשרה שורות אלו נרכז את דיוננו כאן.

אברהם שלונסקי תרגם את האינטרנציונל בשנת 1921 מן הרוסית, אך ניתן להניח כי גם הנוסח היידי והצרפתי היו אז לנגד עיניו. התבוננות בטקסט העברי של שלונסקי יכולה להעלות שני קווי התפתחות עיקריים: האחד הוא זה שבו הנוסח העברי עומד לעומת הנוסחים הצרפתי, הרוסי והיידי (ובקיצור "הנוסח הלועזי"), התפתחות נוספת וחשובה לא פחות משתקפת באופן שבו מימש הנוסח העברי פוטנציאלים של משמעויות שהחלו להסתמן כבר בתרגומים לרוסית וליידיש.

המקור הצרפתי כתוב בסגנון פשוט, ישיר וסיסמתי. כמו כן כדאי לציין כי לעומת הטקסט הצרפתי המרווח ובעל החזרות הרבות, הרי בנוסח הרוסי, היידי והעברי בולטת הנטייה לדחיסה רבה יותר של חומר תימטי. לעומת הטקסט הצרפתי מתאפיינים הנוסח הרוסי והיידי בהעלאת הרמה הסגנונית. הנוסח העברי של שלונסקי מפתח מגמה זו, תוך שהוא נוטל לעצמו חירות רבה יותר, חירות, המתבטאת בעיקר במגמה האידיאולוגית הציונית־סוציאליסטית, העומדת בניגוד לאידיאולוגיה המעמדית שביסוד הטקסט הלועזי.

הנוסח העברי עשיר במינוח מקראי. כך, למשל, המילה "חלכה" מופיעה בתהילים (פרק י') שלוש פעמים במשמעות "עלוב, מסכן, נדכא, נמוך". ההקשר התוכני של הפרק הוא תחינה לאל: "שבר זרוע רשע ורע". המתפלל קורא לאל להעניש את הרשע המתייהר. לצד הממד החברתי יש לפרק זה גם ממד לאומי: אלוהים מוצג כ"יהוה מלך עולם ועד, אבדו גוים מארצו". יחידאיותה של המילה (שלוש פעמים אך באותו פרק) יוצרת ייחוס קונוטטיבי ישיר לפרק זה. "מזי־רעב" אף הוא ביטוי יחידאי. הוא מופיע בשירת האזינו (דברים ל"ב) בחלקה השני העוסק בנבואת משה על מצבו של עם ישראל לאחר שייטוש את אלוהיו "וישמן ישרון ויבעט, שמנת עבית כשית, ויטש אלוה עשהו, וינבל צור ישעתו". אלוהים זועם על עמו: "אספה עלימו רעות, חצי אכלה־בם. מזי רעב ולחמי רשף וקטב מרירי". מזי רעב מתאר איפוא את עם ישראל במצבו הקשה ביותר. שוב, יחידאיותו של הביטוי מחד גיסא, ומרכזיותו (שירת האזינו) מאידך גיסא יוצרים קישור ישיר אל התימאטיקה של הביטוי במקורו המקראי.

ראוי לציין כי האקוויבלנטים הסימנטיים של "חלכה" ו"מזי־רעב" קיימים בטקסט הלועזי, אך במילים פשוטות יותר וטעונות פחות. הוא הדין אף ב"עבדים" (בצרפתית עדיין "עובדי כפייה" אך ברוסית וביידיש כבר "עבדים"). המוטיב של יציאת מצרים כמקור השראה לרעיון השחרור הלאומי לא התחדש כמובן בידי שלונסקי, והוא מתבקש כמעט מאליו. מצרים היא "בית עבדים" והשחרור הלאומי הוא יציאה מעבדות לחירות. העובדה כי גם ביציאת מצרים בולטים מוטיבים של צדק והשתחררות מדיכוי חברתי, מפגישה מחדש וממזגת בהימנון את שני המוטיבים.

היסוד שמבליט מפגש זה מעל לכל הוא השימוש במילה "עם". בנוסח הלועזי אין כל זכר ל"עם". שכן הימנון הפועלים הוא ביטוי אינטרנציונליסטי. והנה בעברית מופיעות המילים "חלכה" ו"מזי רעב" כלוואים לשם העצם "עם": "עם חלכה, עם עבדים ומזי־רעב". הנוסח הצרפתי אינו משתמש כלל במונח קיבוצי, אלא בצורת ריבוי ("מקוללי הארץ", "עובדי כפייה מורעבים", "כולכם" ו"עבדים"), ואילו במקבילה הרוסית מופיע המונח הקיבוצי "עולם", שהוא אוניברסאלי מטבעו.

הדימוי של הבעירה בשורה השלישית והרביעית משותף לכל הנוסחים. אך בעוד שבנוסח הצרפתי הבעירה היא פיגורטיבית לחלוטין, וכל המשפט הוא בחזקת משל (הרעם, לוע הר־הגעש, ההתפרצות), הרי בנוסח הרוסי והיידי המשל והנמשל מתערבים זה בזה: השכל הבוער הוא בחזקת משל, אך ההיערכות לקרב היא כבר בעולם הנמשל. אצל שלונסקי הכול כבר בגדר נמשל: האש היא אש נקמות ובעקבותיה יש להיערך לקרב. הזכר היחיד לדימוי הוא השימוש במטבע לשון של הרגש המלחך (מאכל, שובר) את הלב.

הכנסת מוטיב ה"נקמות" לנוסח של שלונסקי היא חידוש גמור לעומת המצוי בנוסח הלועזי. לא במקרה השתמש כאן שלונסקי בלשון הריבוי, אף כי לא היתה כל מניעה ריתמית לשימוש ביחיד. בעוד המילה "נקמה" (ביחיד) משמשת במקרא הן לנקמת האדם והן לנקמת האלוה, הרי "נקמות" שמור לנקמת האל בלבד. ומכל מראי המקומות, אין ספק כי "אל נקמות יהוה, אל נקמות הופיע" הוא הבולט והמוכר שבהם: גם כאן אלוהים הוא השופט העושה דין עם הרשעים המדכאים את עם ישראל דיכוי לאומי וסוציאלי כאחד: "עמך יהוה ידכאו, ונחלתך יענו. אלמנה וגר יהרגו, ויתומים ירצחו" (תהילים צד).

בשורות 4־8 שלונסקי צמוד בעיקר לנוסח הרוסי, אם־כי מבחינה תימאטית אין הוא עומד בסתירה לנוסח הצרפתי. אף־על־פי־כן, לאור ההבדלים בארבע השורות הראשונות, ברור כי "עולם שלנו" הרוסי שונה ורחוק מ"עולמנו" העברי. דווקא הנוסח היידי סוטה כאן מן הרוסי והצרפתי, שכן הנוסח היידי הוא במקורו נוסח שנתהווה בעולם הבונדיסטי. הוא טורח לדחוס לתוך הטקסט ערכים אוניברסאליים בתמונת העולם האלטרנטיבית ("גן־עדן של חופש ושיוויון") המדגישים את הפער בין ה"בונד" לציונות. שלונסקי כמובן אינו יכול ללכת כאן בדרכי הנוסח היידי.

גם בארבע שורות הפזמון מצויות תופעות הראויות להארה מיוחדת. בעוד שבנוסח הצרפתי "האינטרנציונל יהיה המין האנושי", כלומר זיהוי ישיר של האינטרנציונל עם כלל המין האנושי, הרי שבנוסח הרוסי (ובעקבותיו גם ביידי) האינטרנציונל הופך למטאפורה, אשר יחד עימה ייגאל מי שייגאל. בזאת גם מתייחד הנוסח היידי, החוזר ומדגיש באמצעות הצירוף "אנשי עמל" את המעמד כמסגרת נאמנות ראשונית. בצרפתית וברוסית מופיע "המין האנושי", ואילו שלונסקי בוחר לא בזה ולא בזה, שהרי עבורו המסגרת הראשונית היא "עם". "אדם" ניתן אומנם להבנה גנרית, אך הוא בוודאי אינו מונח מאופיין כמו "המין האנושי" או "אנשי עמל".

תוספת בולטת שהעניק שלונסקי לפזמון היא "מלחמת עולם". בניגוד לפרשנות שהיתה מקובלת על הימין, ואשר שימשה לא אחת בידי התוקפים את האינטרנציונל, אין שלונסקי קורא כאן למלחמת עולם נוספת. יש לזכור כי האינטרנציונל תורגם לעברית שנים ספורות לאחר מלחמת העולם הראשונה, ו"מלחמת עולם" היא על כן מלחמת העולם שהסתיימה זה עתה במיגור גרמניה ובמהפכה הבולשביקית. מה ששלונסקי טוען הוא, כי עבור עם העבדים מלחמת העולם עדיין לא נסתיימה. יש עוד קרב אחד, כלומר הקרב על הגשמת הציונות, "קרב אחרון למלחמת עולם", שיש להילחם בו כדי לשחרר את עם העבדים. רק אז ניתן יהיה לומר כי מלחמת העולם נסתיימה.

אם האינטרנציונל העברי הוא טקסט לאומי כל־כך, ציוני־סוציאליסטי כל־כך, מה טעם מצאו ראשי הציונות־הסוציאליסטית לשנותו? התשובה לשאלה זו נעוצה בשני גורמים: האחד הוא ציוני־סוציאליסטי פנימי, והשני קשור במאבק שבין הציונות הסוציאליסטית לבין הרביזיוניזם, בין תנועת העבודה לבין המחנה הלאומי. תנועת העבודה מאופיינת זה מכבר במתיחות המתמדת המתקיימת בה בין האידיאולוגיה המניעה את אנשיה לבין המעש שהם מעורבים בו. נוסחאות של הומאניזם, אחווה אנושית, שחרור לאומי, סולידריות מעמדית וצדק סוציאלי הופיעו בה מתחילתה, אך העובדה שהפרימאט שלה היה ציוני, ושהסוציאליזם שלה היה מותנה בו תדיר, הביאה לסתירה ההולכת וגדלה בין המעש שהתחייב מן הפרימאט הציוני לבין המלל הסוציאליסטי שליווה אותו. התגובה לפער זה מצאה את ביטויה בתהליך מתמשך של היימנה אידיאולוגית, אשר ביקשה לסתום אותו או לפחות לטשטשו. סתירה פנימית זו הטבועה בעצם מהותה של הציונות־הסוציאליסטית קיבלה חיזוק ניכר מן המאבק בין הציונות־הסוציאליסטית לבין הציונות הטהורה, הבלתי־מסוייגת, חסרת־המעצורים: הרביזיוניזם. ככל שנתברר שהמעש הציוני־סוציאליסטי והמעש הרביזיוניסטי קרובים במהותם (אלה גם אלה גירשו אוכלוסיה ערבית במלחמת העצמאות; השיקולים הדמוגרפיים־ביטחוניים להקמת קיבוץ של השומר־הצעיר לא היו שונים מאלה של הקמת מושב של בית"ר; המשטר הכלכלי־חברתי שאומץ על־ידי מדינת ישראל היה קפיטליסטי על דעת שני המחנות ועוד ועוד), וככל שהתברר שהסוציאליזם של תנועת העבודה מהווה עלה תאנה ואפילו גורם מעכב ומטריד להגשמת הציונות בהשוואה לזו של המחנה הלאומי, כך נאלצה תנועת העבודה להעמיק ולהתחפר בעמדות מגננה, ולאמץ בסופו של דבר הלוך מחשבה פחות ופחות סוציאליסטי.

את עמדת המגננה הזאת ביטא היטב ישראל קיסר יומיים לפני ועידת ההסתדרות, באומרו בייאוש המבטל את ערכם של הימנונים וסמלים: "עד עתה תקפו אותנו על תכנים שטענו שהם מיושנים. כעת ודאי יתקפו על תכנים אחרים, אבל לפחות הנוסח עדכני".

קורותיה של המהפכה הסובייטית והתדרדרותה לסטאליניזם, וכן גורלן הפוליטי־חברתי של מדינות מזרח־אירופה, נתקבלו בארץ בפסילה מוחלטת של הסוציאליזם, כאידיאולוגיה שבמסגרתה נתרחשו אירועים אלה. לאינטרפרטציה מערבית מובהקת זו חברו הן המחנה הלאומי והן תנועת העבודה, ובכך תרמה היא לביזויו של הסוציאליזם כשיטה חברתית אפשרית ומיוחלת. גישה כזאת, הפוסלת את הסוציאליזם באופן טוטאלי, לא היתה כלל וכלל הכרח המציאות. באירופה המערבית

(הקרובה הרבה יותר אל מרכז הטראומה של המהפכה הסובייטית), התפתח סוציאליזם ואירו־קומוניזם שידע לבקר את הראוי לביקורת, אך השכיל להמשיך ולפתח אידיאולוגיה ותרבות פוליטית סוציאליסטית. צורכי הציונות הם שהכתיבו את הדרך האידיאולוגית שננקטה כאן.

במצב זה של מגננה מתמדת, שבו עמדה הציונות הסוציאליסטית בתקופת היישוב והמדינה, עבר האינטרנציונל רה־אינטרפרטציה. הקונוטציות היהודיות שבו נחלשו (גם בשל התמעטות ידיעת המקורות היהודיים, ובפרט התנ"ך, במשך הזמן). המונח "עם" הפך למטפורה, שכן "עם עבדים ומזי־רעב" אינו מתפרש עוד כמתייחס דווקא לעם היהודי או לעם כלשהו, אלא מתפרש כביטוי קולקטיבי סתמי, המבטא באורח אנאכרוניסטי סולידריות מעמדית וסולידריות עם כוחות הרשע (ברה"מ, משטרים ערביים סוציאליסטיים). האפקט של כיבוש השטחים המתמשך מאז 1967 ומצבו של העם הפלסטיני והפועל הפלסטיני תורמים אף הם את תרומתם לזניחת הסולידריות עם "עם עבדים ומזי־רעב". בסופו של תהליך זה נתפס הפן הסוציאליסטי של האינטרנציונל כדומיננטי, והפן הציוני שבו נסתתר. מלאכת המחשבת של שלונסקי במיזוג השניים לא נתפסה עוד כפי שהיתה בעת שנוצרה.

יתר על כן, המיליטנטיות של "אש הנקמות הלב ליחכה, לקראת אויב היכון לקרב" מתפרשת עתה כאנטי־הומניסטית על רקע מעשי זוועה שונים שנעשו בשם הסוציאליזם. ו"זה יהיה קרב אחרון למלחמת עולם" מתפרש כחרחור מלחמה בין־גושי. כאשר ועדת בן־אהרון קובעת, כי נחוצה "מחיקת תוכן שאבד עליו הכלח וצירופם של תכנים עכשוויים מן ההוויה הישראלית או הבין־לאומית", הרי המחיקה מתייחסת אל התכנים המבטאים סוציאליזם מהפכני מיליטנטי.

ומהם בעצם אותם "תכנים עכשוויים" שעליהם מדובר? – עיון בנוסח שחיבר חיים חפר חושף לעינינו מייד את הביטוי "עם עובד". מבנהו של הביטוי מקביל לצירוף "ציונות סוציאליסטית": קודם כול "עם", ורק אחר־כך "עובד". זהו מטבע לשון מובהק של תנועת העבודה המדגיש את האספקט הלאומי של תנועת העבודה הישראלית. לא עוד "קום התנערה... היכון לקרב" המיליטנטי, אלא "הנף דגליך", והבלט את השתייכותך לעם העובד.

אך האם "השדה" ו"הסדנה" שבתרגומו של חפר עוברים בקלות את מבחן העכשוויות? כלום העם העובד עדיין עובד בשדה ובסדנה? התשובה היא שלילית, אלא שכאן הם מוצבים כמובן כסמלים, ושוב כסמלי "ארץ ישראל העובדת". דוגמה זו מדגימה את התחום, שבו נערך עדכון הנוסח: התאמת הנוסח לאידיאולוגיה פחות סוציאליסטית ויותר לאומית של תנועת העבודה, ולא סתם עדכון ל"תכנים עכשוויים".

שתי השורות הבאות בהימנון המחודש מתייחסות לערכים אנושיים כלליים, וכל ליבראל יאשר אותן בלא היסוס. ה"אמונה", כלומר האידיאולוגיה, של תנועת העבודה מבוססת על אחווה בין שוחרי השלום והרווחה. בפזמון מועלית האחווה למעלת דגל. לא עוד מהפכנות, לא עוד מאבק מעמדי, "אחווה היא דגלנו", לבל יישבר חס וחלילה הקונסנזוס הלאומי. וזאת, במקום "זה יהיה קרב אחרון למלחמת עולם". ולסיום קביעה נוספת מתחום הלאומיות "וחרות לכל עם". אם נתעלם לרגע מן השאלה, האם גם העם הפלסטיני נכלל בביטוי "כל עם", הרי שגם כאן ניתן למצוא החלפה של ערכים סוציאליסטיים ומעמדיים בערכים ליבראליים ולאומיים.

לסיכומה של השוואה קצרה זו ראוי אולי לציין, כי השינוי שחל בסגנונו של האינטרנציונל כולל גם את המרתו משיר בעל־עומק אסוציאטיבי יהודי לשיר סיסמתי רדוד.

כפי שצפה ישראל קיסר, לא את הכול סיפק השינוי, והיו שהסתייגו מן השאריות הסוציאליסטיות שעוד נותרו בו. בכך נחשפה שוב העובדה, כי אקט תרבותי זה של שינוי ההימנון הוא ביטוי נוסף לאנקות הגסיסה של הציביליזציה הציונית־סוציאליסטית. מן העבר השני, כמובן, איש לא טוען כי יש לשנות את "שתי גדות לירדן, זו שלנו, זו גם כן" בשל חוסר רלבנטיות. אילו היתה תנועת העבודה בעלת תחושה פנימית אמיתית של ביטחון ועוצמה, לא היתה מחטטת בהימנונה כדי להיראות טוב יותר.

חנן חבר

הערה בשולי האל המלך והגיבור

מה היה רישומן של מילות ה"אינטרנציונל" על הטקסטים, שיצרה השירה הפועלית הארצישראלית? האם וכיצד היא אכן המגיבה לסיסמאות ההימנון באמצעות התבניות המורכבות יותר של הליריקה הקאנונית הרשמית של תנועת העבודה? מעניין שדווקא מזווית זו גוברת חשיבותם של בתיו הלא־מושרים של השיר ובמיוחד השורה השנייה בבית השני: "לא אל, לא מלך, לא גיבור" המבטאת בעוצמה רבה את הדי הימים הסוערים של הקומונה הפריסאית במארס־מאי 1871. שורה זו מבליטה את המומנט המעמדי הרדיקלי של ה"אינטרנציונל" של א. פוטיה, שנמנה בעצמו על חברי הקומונה. על רקע המצור הפרוסי על פריס, התמוטטות הקיסרות של נפוליון השלישי, התקוממות המשמר הלאומי של פריס נגד ממשלת תייאר והקמת הקומונה, מוחרפת מאוד השלילה המשולשת של סמכות הדת, הקיסר (כך במקור) וכל סמכות פוליטית המשפיעה מטובה על המדוכאים (במקור הצרפתי מופיעה המילה "טריבון" – מנהיג עממי בתקופת הרפובליקה הרומית, מגן חייהם ורכושם של הפלבאים באמצעות זכות הווטו שלו).

הפואמה "מסדה" שפרסם יצחק למדן בתרפ"ז, בימי המשבר הכלכלי של תקופת העלייה הרביעית שהעמיד בספק את עתידו של המפעל הציוני, היא אולי הביטוי הנחרץ ביותר לאמונה בקונסטרוקטיביזם הציוני־סוציאליסטי. דווקא ההצגה הנוקבת וחסרת הפשרות לכאורה של השאלות בדבר הסיכוי להיחלץ מאווירת הייאוש התהומי שאליו נקלעו החלוצים הארצישראליים הופכת את שורות הסיום הידועות שלה "וכאבותינו בסיימם ספר התורה וטרם מחדש יחלו – / בשאגת בראשית חדשה ואחרונה נשאג:/ **חזק חזק ונתחזק!**" לאמירת הן כפולה ומכופלת. בפרק הפתיחה של "מסדה" המשרטט את פורטרט "הפליט" שגורלו מתואר לאחר־מכן לאורכה של הפואמה, שם למדן בפיו את השורות: "ועל הכול / תוהו, תוהו, תוהו – / לא עם וארץ, לא אל ולא אדם", המעבדות את השורה המעמדית מן ה"אינטרנציונל" כדי להבליט באמצעותה דווקא את ההיפך. התבנית של השלילה המשולשת מתמצתת כאן למעשה את מבחר האופציות האידיאולוגיות של פליטי הפרעות במזרח אירופה שהוצגו בשירים הקודמים, ובתוכן גם תקוות המהפכה הבולשביקית וגם שירת ה"אינטרנציונל" המובאת שם באמצעות הדיבור המתחיל שלה: "קום התנערה". הכיוון המהפכני של השורה מן ה"אינטרנציונל" של פוטיה הומר כאן בתוהו נעדר תקווה, המאיים בקסמיו הכוזבים על קיומו של הפליט. נאמן למטפוריקה אופיינית ל"שירת העבודה", מסמן למדן ב"מסדה" אלטרנטיבה לשלילת השלילה של "לא מלך" בהכתירה את החלוצים כנסיכים או מלכים, הממונים על חזון מהפכני: "למלכי לילות נדודים משחנו הגורל, / ועם צאת שמש־מנוחות ותמה המלוכה; / בין שדות־תנובה זרים חזון רעב חדש נישא / עד שנית למלוך ניקרא בשוב ליל־מבוכה."

הפואטיקה של הפלאקט, שרווחה בשירה הארצישראלית של ימי העלייה השלישית והרביעית, נטתה באורח טבעי אל תבניות שיריות המנצלות לצרכיהן סיסמאות קיימות. כזה הוא למשל הטיפול המופשט במילות מפתח, המנסחות בתמציתיות את האתוס של התקופה: "שלושתנו עומדים כאן / תחת שמיים ריקים / באלם לילה" כותב שמואל בס בשיר אופייני בשם "השלושה" הכלול בספר שיריו "אדם" שהופיע בתרפ"ז: "מה תלהט ערייתנו! / זו קורנה עטרת־האין הגדולה / על ראש השלושה הרם: / **אל – עולם – אדם.**"

בדרך דומה, המצמיחה את השיר מתוך מילות המפתח הסיסמאיות (אדם־אדמה־עמל) מעצב המשורר ל. אלמי את הפואמה "עמל", הפותחת את ספרו "בשער" (תרפ"ז). זוהי שירה מובהקת של מחאה פרולטרית הנכתבת בעיצומם של ימי המשבר הכלכלי, ואשר מוציאה עצמה כבר מן הקונסנזוס של התרבות הציונית־סוציאליסטית. השיר הפוטוריסטי־מהפכני המסיים את ספרו של אלמי מוקדש לאברהם שלונסקי. שלונסקי מוצג כאן כרעו של אלמי. אך עם זאת, כאן כמו בשירים אחרים בספר, בולטת רגישותו האופוזיציונית של אלמי למודוסים האידיאולוגיים הקונסטרוקטיביסטיים האופייניים לשירת שלונסקי: "הלבישיני, אמא כשרה, כתונת פסים לתפארת / ועם שחרית הובילני אלי עמל" כתב שלונסקי בפתח אחד משיריו הנודעים ביותר ("בגלגל" תרפ"ז), שיר המסיים את מחזור השירים "עמל", שהיה לאחד מציוני הדרך בתרבותה של ההתיישבות החלוצית. לא מעט נכתב כבר על חילון מונחי הקודש וקידוש החול והעבודה האופייניים לטקסט זה כמו לשירים אחרים יצירי התקופה: "עוטפה ארצי אור כטלית. / בתים ניצבו כטוטפות. / וכרצועות תפילין גולשים כבישים, סללו כפיים. / תפילת־שחרית כה תתפלל קריה נאה אלי בוראה. / ובבוראים – בנך אברהם, פייטן סולל בישראל." אך חיוני לא פחות להבליט את המנגנון המפותח שבאמצעותו מסיט שלונסקי את מוקד האינטרפרטציה של "העמל" מן הקונטקסט המעמדי־פוליטי שלו אל המעגלים ההיסטוריים־משפחתיים־לאומיים: המשורר המודרני הוא חזן מסורתי, והעבודה בסלילת הכבישים משולה לכריכת רצועות התפילין, והחלוץ מממש את מהפכנותו ואת הקונפליקטים הכרוכים בה (מכירת יוסף) במסגרת המגוננת של התא המשפחתי היהודי.

שירי "בשער" חושפים את הפונקציות ההרמוניסטיות, מרככות הקונפליקטים של "שירת העבודה", ובתוכה זו של שלונסקי, אשר התגלו ככאלה במיוחד על רקע ייסורי החלוצים בימי המשבר ומרירותם ההולכת וגוברת כלפי ההסתדרות: "פייטן צועק, 'הושיעה אלהים!' / פייטן בוכה: 'הוי אבא־אמאי!' / סגרו החלונות! / בכו, בכו הפייטנים, / עת הסופה, עלי גלי צחוקה הרעימה." העיצוב הפארודי של שירת שלונסקי (תוך שימוש בשברי ציטוטים מתוך שיריו מאותה תקופה) מכוון למעשה לתכלית פוליטית ברורה. אלמי מציע אינטרפרטציה פרולטרית לארועי המשבר גם באמצעות דחייתה של שירה שפיתחה את דימוי החלוץ מנקודת מוצא של הפרימאט הלאומי המטשטש את ההבחנות המעמדיות. לעומת שלונסקי, ששנים ספורות קודם לכן העניק ל"אינטרנציונל" את לבושו העברי, הציוני־סוציאליסטי, מכריז אלמי על זהות "משוררית" אלטרנטיבית המצטטת את השורה המעמדית שלא נכללה בתרגומו הפופולרי של שלונסקי: "אני כבר לא אבכה. פעורות עיניי בסער, / זרם, רוח. / יש שיר אחר לדור / **הקשיבו !** מתוך יلל / לליל / ילכו ישירו / צמודים זקן ונער: / – 'לא אל, לא מלך, לא גיבור'". ובהמשך, תוך פיתוח נוסף של התבנית

הספרותית של הפלקאט: "קול אנחה ברחוב. אדם מרעיב אדם. / בית־תפילתכם החם סגור, מוגף תריסים. / **הי פייטנים ! חובבי מולדת, עם!** / הרימו ראש וצאו / נפץ שמשות בבית האלהים!"

כעשר שנים לאחר מכן מתהפכת הקערה על פיה. ב"מסדה" של למדן ניתן למצוא שימוש פארודי, הלועג לתקוות המעמדיות שאמורה להפיח שורת "לא אל, לא מלך, לא גיבור", ל. אלמי ביקש להחזירה אל מקורה מתוך ביקורת על המחיר הפוליטי שבטשטוש מקורה. א.צ. גרינברג, שהיה כבר מדוברי האגף הרדיקלי של התנועה הרביזיוניסטית, כלל ב"ספר הקטרוג והאמונה" (תרצ"ז) קבוצת שירים שכותרתם "ספר לא אל לא מלך לא גיבור, שירי קיץ תרצ"ו". השירים פורסמו בתקופה של קיטוב פוליטי הולך ומחריף על רקע מאורעות תרצ"ו והוויכוח הגדול בשאלת ההבלגה. בהתקפה חסרת תקדים בעוינותה ובחריפותה יצא א.צ. גרינברג נגד תגובות "ההגנה" ומוסדות היישוב על התנפלויות הערבים בתקופת המאורעות. יעד מרכזי לביקורתו של אצ"ג היו אנשי השומר הצעיר, חברי קיבוץ משמר העמק, אשר תגובתם להצתת חורשת הקיבוץ ולהתקפות הערבים נראתה לו (בניגוד משווע לעובדות) מהוססת ופחדנית: "והדברים אמורים גם על שאר המקומות: / מגן מרכס אינו עוז.... אך בטנא השיר / אני מגיש את מדליית הבוז דרגה **A** / **לכל קיבוצי השומר הצעיר**/ / [...] לכן כדין גדוד שנעכר מגינו, / למשמר־העמק דבר הקלון: / נפלת בכבודך בתרפ"ט לערב / ונגעל בך מגן ישראל בתרצ"ו. / / ויען בניך עמדו בחלון / בוזים לצבא ובוטחים ברוביו, / היי ישימון במפת המדינה, / אל טל בהרייך, אל עץ ואל טף!" שורות חריפות אלה, שעוררו את זעמם של רבים ובמיוחד אנשי השומר הצעיר ששמרו את טינתם לאורך שנים, מחזירות, אומנם במסולף, את האתוס ההתיישבותי אל מקורו המהפכני. כדי לתקוף את השמאל ועמדתו המבליגה ביחס להתקפות הערבים מתאר אצ"ג של שנות השלושים את הציונות השמאלית כבוגדנות לאומית (למשל בקשת סיוע מן האנגלים), ואת הסוציאליזם שלו הוא מפקיע ממתחיו הפנימיים, ומציגו כקומוניזם סובייטי חד־ממדי.

רוני סומק

אַרְספּוֹאֶטִיקָה אוֹ הַהֶבְדֵּל בֵּין כַּדּוּרְסַל לְטֶנִיס שֻׁלְחָן

כְּשֶׁהִדְפִּיסוּ אֶת הַשִּׁיר הָרִאשׁוֹן שֶׁלִּי הָיִיתִי בֶּן שֵׁשׁ עֶשְׂרֵה וָחֵצִי,
שַׂחְקָן כַּדּוּרְסַל.
גַּבִּי הַמְאַמֵּן הִצְמִיד אֶת כֶּתֶף הַטְרֶנִינְג שֶׁלּוֹ בְּשֶׁלִּי וְאָמַר
"יֵשׁ מִישֶׁהוּ עִם שֵׁם דּוֹמֶה לְשֶׁלְּךָ שֶׁכּוֹתֵב שִׁירִים".
הַיָּד שֶׁהִמְשִׁיכָה לְהַקְפִּיץ אֶת הַכַּדּוּר לָמְדָה אָז לְאַיֵּת אֶת הַמִּלָּה 'זֵעָה'.
הַפֶּה הִכְחִישׁ, אֲפִלּוּ קִלֵּל, מוֹחֵק אֶת הָאֶפְשָׁרוּת שֶׁהוּא פֶּה פּוֹאֶטִי.
אַחַר כָּךְ יָדְעוּ וְאָמְרוּ "תִּמְסֹר כְּבָר אֶת הַכַּדּוּר, מָה אַתָּה
חוֹשֵׁב עַכְשָׁו עַל שׁוּרָה".
לֹא חָשַׁבְתִּי, וְאֶת נַעֲלֵי הַכַּדּוּרְסַל תָּלִיתִי מִזְּמַן, וְהָיוּ לִי
זְרִיקוֹת עֲנָשִׁין וְהִתְפָּרְצֻיּוֹת יָחִיד וְכַדּוּרִים מֵחֲצִי פִּנָּה
וְהַדַּף הָיָה מְטֻפּוֹרָה לְאוֹתוֹ מִגְרָשׁ בִּרְחוֹב מַכַּבִּי לְיַד
קוֹלְנוֹעַ אוֹרְיוֹן שֶׁנִּהְיָה קוֹלְנוֹעַ אוֹרְלִי.
אֲבָל לֹא. לִפְעָמִים הַשִּׁיר הוּא גַּם כַּדּוּר פִּינְג פּוֹנְג,
קָטָן,
לָבָן,
שָׁקוּף מַשֶּׁהוּ,
נֶחְבָּט בְּמַחְבֵּט עֵץ הַמְצֻפֶּה בְּפְּלַסְטִיק דּוּקְרָנִי,
עוֹבֵר מֵעַל לָרֶשֶׁת הַמְסַמֶּנֶת בְּדַיְּקָנוּת יַפָּנִית אֶת
אֶמְצַע הַשֻּׁלְחָן.

מאיר פעיל

גזענות ושיוויון

(משהו מהעולם הרוחני שהשתבש בארצנו בעקבות מלחמת ששת הימים)

א.

בקיץ 1971 הוזמנתי להשתתף בסימפוזיון, שנערך בפני כנס מורים בכירים ומנהלי בתי ספר תיכוניים מכל רחבי הארץ, אשר זומן לירושלים ביוזמת קצין חינוך ראשי של צה"ל דאז, כדי לדון בנושא: חינוך ללאומיות כיצד?

אחד הפותחים הראשונים בדיון היה הרב הראשי של צה"ל באותם ימים, האלוף מרדכי פירון, אשר קבע, כי לא ניתן לחנך ללאומיות בדרכי התבונה והשכל, אלא רק באמצעות המורשת הרומנטית וטיפוח הרגש. כדי להמחיש את דבריו הביא הרב פירון את צוואתו הרוחנית של משה רבנו ביחס לארץ ישראל והציטוט בע"פ מספר במדבר פרק ל"ג זרם באורח מדוייק להפליא:

וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר׃ דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־אֶרֶץ כְּנָעַן׃ וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת־כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְאִבַּדְתֶּם אֵת כָּל־מַשְׂכִּיֹּתָם, וְאֵת כָּל־צַלְמֵי מַסֵּכֹתָם תְּאַבֵּדוּ, וְאֵת כָּל־בָּמוֹתָם תַּשְׁמִידוּ׃ וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ וִישַׁבְתֶּם־בָּהּ, כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ לָרֶשֶׁת אֹתָהּ׃ וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת־הָאָרֶץ בְּגוֹרָל לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם, לָרַב תַּרְבּוּ אֶת־נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט אֶת־נַחֲלָתוֹ, אֶל אֲשֶׁר־יֵצֵא לוֹ שָׁמָּה הַגּוֹרָל לוֹ יִהְיֶה, לְמַטּוֹת אֲבֹתֵיכֶם תִּתְנֶחָלוּ׃ וְאִם־לֹא תוֹרִישׁוּ אֶת־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם, וְהָיָה אֲשֶׁר תּוֹתִירוּ מֵהֶם לְשִׂכִּים בְּעֵינֵיכֶם וְלִצְנִינִם בְּצִדֵּיכֶם, וְצָרְרוּ אֶתְכֶם עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ׃ וְהָיָה כַּאֲשֶׁר דִּמִּיתִי לַעֲשׂוֹת לָהֶם אֶעֱשֶׂה לָכֶם׃

הלקח הגזעני של הפסוקים ברור, והמסר של הנישול מובן מאליו. ידעתי אף להסביר לעצמי ולאחרים, מדוע נדחקו פסוקים אלה ודומיהם מן התודעה ומחומר ההטפה של הרבנים לפני מלחמת ששת הימים, וכיצד הם הופכים - מאז יוני 1967 - לאנרגיה רגשנית רבת־עוצמה בידי פטריוטים ההופכים ללאומנים, ובידי לאומנים ההופכים לגזענים.

איש מן המורים, אשר לקחו חלק בסימפוזיון לא הגיב על צוואתו הרוחנית של משה רבנו, בבואה מפי הרב פירון. וכי מי יסכים להתמודד בפומבי ולחלוק בגלוי על המנהיג הלאומי הראשון והמייסד הרוחני של האמונה המונותיאיסטית הישראלית? נוכחתי בעליל עד כמה ידע הרב מרדכי פירון את שהוא עושה, בהעדיפו את עוצמתה הרוחנית הכובשת של הרומנטיקה הרגשית על פני החינוך בדרכי התבונה.

נטלתי תנ"ך וחזרתי וקראתי פסוקים אלה מספר פעמים. כיצד ניתן להתמודד עם הגזענות היהודית המודרנית הזורמת מהם. האם ניתן להוציא מתוק מן העז הלא־סימפטי והמביך הזה?

ב.

כשהגיע תורי לשאת את דבריי, מצאתי עצמי מתמקד בדרשה חילונית מודרנית על צוואת משה רבנו, בתקווה למסמס את המסר הגזעני המזעזע הפורץ מתוכה. משה בן־עמרם המופיע בשבעת הפסוקים, אשר צוטטו לעיל הוא בעל שני פנים: משה המדינאי מחד גיסא, ומשה הנביא מאידך גיסא. דמותו של משה כמנהיג מדיני מצטיירת בבירור: הוא הצליח ללכד את שבטי ישראל שהיו נתונים בעבדות משעבדת במצרים, להוציאם ממצרים, להובילם ארבעים שנה במדבר, לנהל את הציבור הזה בתהליך החברתי־ביולוגי של חילוף הדורות, להקים מנהיגות חברתית, מדינית וצבאית חדשה דוגמת יהושע בן־נון וכלב בן־יפונה, לשמור על מידה סבירה של ליכוד לאומי. לפני מותו מתדרך המנהיג המדיני משה בן־עמרם את עם הנוודים שלו היוצא מן המדבר, כיצד להתנחל בארץ כנען. זאת, על פי אמות המידה הקמאיות, האכזריות, הגזעניות והדתיות שהיו מקובלות בעת העתיקה.

כך נהגו באותם ימים שבטי הנוודים, שהתנחלו בארצות החקלאיות הירוקות והמיושבות: הקפידו לכבוש את הארץ ולהוריש את תושביה הקודמים, בין על־ידי גירושם, בין על־ידי הכחדתם, בין על־ידי הפיכתם לעבדים. כן שאפו לחסל את המערכת התרבותית הקיימת של תושבי הארץ המנושלים, ובכללה גם את המערכת הפולחנית והרוחנית הדתית, שהיוותה מרכיב מכריע בתרבות העולם העתיק.

לו הצטמצמה אישיותו של משה בן־עמרם רק בדמות מנהיגותו המדינית – חיונית ומעניינת ככל שהיתה – לא היה משה שונה מן הדגם הרגיל של מנהיגי אותם ימים. יש להניח כי היה נשכח ברבות הימים, כשם שאבד זכרם של רוב מנהיגי העולם העתיק, כל שכן מנהיגי העמים הקטנים. שהרי מה נצחי וחיובי בסוג זה של מסר, שעבר זמנו ואבד עליו הכלח מזה דורות רבים. במגילת העצמאות של מדינת ישראל נכתבו בעוצמה רבה פסוקים אחרים, הסותרים לחלוטין את המסר הקדמון של צוואת משה רבנו, כפי שהובאה על־ידי הרב פירון: "מדינת ישראל [...] תקיים שיוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין; תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות; תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות".

האם מגילת העצמאות, המסמלת את ראשית עצמאות ישראל המתחדשת, אינה זכאית ליחס רומנטי־רגשי חיובי מצד העם היהודי ואזרחי ישראל? או שמא רוצה הרב פירון לטעון, כי ככל שהמסר הוא עתיק יותר וגזעני יותר, כן הוא שורשי יותר ומחייב יותר. אבל האם הוא גם נכון יותר, צודק יותר, נבון יותר?

ג.

ואומנם לא משה המדינאי הוא הנושא את המסר הנצחי אל המין האנושי ואל העתיד, אלא משה הנביא, אותו משה המטיף לרעיונות כה נעלים וכה צודקים ונכונים, עד שהם בבחינת אתגר, אשר המין האנושי לא הצליח להגשימם עד היום. זו המשמעות האמיתית של חזון הנביאים, שעניינו תוכן חדשני ומעמיק, אשר אף שהוצג בפני הדורות הקדמונים, עדיין ניתן להתייחס אליו, גם כיום, כאל חזון חיובי, אשר יש לשאוף ולהגשימו.

משבעת הפסוקים, שהביא האלוף הרב פירון בפני המורים, שישה הם מפי משה המדינאי, ורק אחד הוא מפי משה הנביא. פסוק זה ראוי שייחשב בדורותינו כנכס צאן ברזל, בעל ערך נצחי, והוא אינו עוסק בערך לאומי או דתי, אלא דווקא בערך כלכלי־חברתי מובהק: "והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחותיכם, לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעיטו את נחלתו. אל אשר יצא לו שמה הגורל, לו יהיה. למטות אבותיכם תתנחלו".

הנחיה זו של משה קובעת שתי אמות מידה שיוויוניות חיוניות לחלוקת הקרקעות של ארץ כנען, ובאותם הימים היוותה הקרקע את המרכיב העיקרי של העושר הכלכלי והמשאבים הטבעיים. הקריטריון השיוויוני הראשון קובע, כי אזורי התנחלות הקבע של השבטים העבריים בארץ כנען לא ייקבעו בהתאם לעוצמתם הדמוגראפית והצבאית, ולא בשיטה של מחטפים שבטיים ומשפחתיים, אלא בדרך של גורל. המחוזות ברחבי ארץ כנען אשר הוקצו לשבטים השונים נקבעו, איפוא, על־פי קריטריון שיוויוני, חסר־פניות ודעות קדומות, של הטלת פור. כך אף הוקצו אזורי המשנה בתוך כל מחוז, בין בתי האב.

הקריטריון השיוויוני השני קובע, כי ממדי הנחלות הקרקעיות אשר תינתננה למשפחות, לבתי האב ולשבטים לא ייקבעו לפי ייחוס האבות ולא לפי המעמד החברתי ההיסטורי השונה של בניו ונכדיו של יעקב אבינו, אלא לפי מספר האנשים המצויים בכל משפחה ובכל שבט. הווה אומר, כי לכל אדם נקבע מעמד כלכלי עקרוני שווה לזולתו. קריטריון שיוויוני זה של חלוקת הקרקע עמד ביסוד כל הרפורמות האגראריות המודרניות שנים רבות לאחר מכן, מימי המהפכה הצרפתית הגדולה בסוף המאה השמונה־עשרה ועד עצם היום הזה.

דרך זו איננה מסוגלת להסדיר באופן מלא ומתמיד שיטה של שיוויוניות כלכלית, שהרי במהלך השנים יהיו ההישגים הכלכליים של כל אדם, משפחה ושבט שונים מאוד זה מזה בהתאם ליוזמה, לכשרון ולחריצות של כל פרט ומשפחה. כך ודאי הוא שתתחדש תופעת הפערים הכלכליים והניצול של המצליחים פחות בידי המצליחים יותר. כדי לתקן תופעה זו גורסת התפיסה הסוציאליסטית, שהחלה קורמת עור וגידים רק במאה התשע־עשרה, כי הדרך היחידה המבטיחה קיום מתמיד של שיוויוניות כלכלית היא דרך הבעלות הציבורית והניהול השיתופי של הנכסים ואמצעי הייצור. אולם שיטת הקצאת הקרקע שהחל בה משה רבנו נועדה ליצור מצב פתיחה ראשוני, אשר בו מובטחת לפחות שיוויוניות כלכלית התחלתית.

עד היום לא הצליח המין האנושי לבנות הלכה למעשה שיטה פוליטית מוצלחת, אשר בה תוגשם השיוויוניות הכלכלית במידה סבירה לאורך ימים בקנה־מידה לאומי־מדינתי מקיף, וודאי שלא בהיקף בינלאומי. התיאוריות הליבראליות השונות, אשר צמחו מתוך השיטה הכלכלית הקפיטליסטית, גורסות מלכתחילה, כי השיוויוניות הכלכלית היא בלתי־אפשרית, ולכן המין האנושי צריך להסתפק בהישג של שיוויון האדם בפני החוק ושל קיום מלוא מגוון חירויות הפרט, העדה, הדת, המין, הגזע והלאום. התיאוריות הסוציאליסטיות השואפות להרחיב את עקרון השיוויוניות גם אל התחום הכלכלי לא הצליחו עדיין להציג בפני המין האנושי הצלחות מסעירות בקנה מידה גדול ומתמיד.עם זאת ניתן לקבוע, כי מטרה זו הושגה בקנה מידה קטן בקהילות קומונאליות דוגמת הקיבוץ, המושב השיתופי וחלק מן הקואופרציה בארץ ובעולם.

מכאן נובע, כי רעיון השיוויוניות הכלכלית, שהוצג על־ידי משה בן־עמרם באמצע המאה השלוש־עשרה לפני הספירה (לפני יותר מ־3200 שנה) מהווה אתגר, שהמין האנושי לא הצליח להגשימו עד ימינו, סוף המאה העשרים לספירה. רעיון זה הוא עדיין אתגר של תקווה וחזון חיובי, וביחס אליו יש טעם לפתח התרפקות רגשית ורומנטית במגמה להעמיק את השורשים האידיאולוגיים של הדוגלים בעקרונות השיוויוניות הכלכלית וכדי לקרב את אידיאל השיוויוניות הכלכלית אל לבבותיהם ומוחותיהם של הספקנים.

מסתבר, איפוא, כי המשכיל היהודי החילוני המודרני מסוגל לקיים ביחס למקורותיו שיטות דרש הרבה יותר מתוחכמות וחריפות מחברו הדבק בקדושתה האלוהית והבלתי־משתנית של כל מילה שנכתבה במקורותינו.

מוטל עלינו לעמוד מול הרב מרדכי פירון וחבריו, הנתלים במשה בן־עמרם, ולפסוק בקול בהיר ונחוש: אנחנו לומדים ומיישמים את מקורות העם היהודי ומורשתו הרוחנית באורח סלקטיבי, בהתאם לתפיסתנו ההיסטורית ולפי הערכים המקובלים עלינו. אנו אומרים "לאו!" לגזענות, גם אם היא באה מפיו של משה רבנו המדינאי, ואנו נושאים עימנו את הערכים השיוויוניים שהטיף להם משה הנביא, בהיותם ערכים נצחיים אשר הם, ורק הם, מרכיבים את מה שמקובל לכנות "חזון הנביאים".

יגאל בן־אריה

לְאַחַר שֶׁהָלְכָה לְעוֹלָמָהּ

לְאַחַר שֶׁהָלְכָה לְעוֹלָמָהּ סִפְּרוּ לִי יְדִידֶיהָ:
מִיּוֹם שֶׁפָּרְצוּ לְבֵיתָהּ אָבְדָה שַׁלְוַת רוּחָהּ
עָשׂוּ בּוֹ כִּבְתוֹךְ שֶׁלָּהֶם וְהִיא הָלְכָה וְגָוְעָה
בָּאוּ לֹא קְרוּאִים וְלָקְחוּ עִמָּם עֵט וּמַפְתֵּחַ
רְשׁוּמִים פְּרָטִיִּים שֶׁל אֲהָבוֹת וּשְׂנָאוֹת
כָּל שֶׁחָבִיב עָלֶיהָ הָיָה בַּתִּיק הָאָפוֹר
תָּכְנִית בְּתַבְנִית מְעֻדֶּנֶת
מִבַּעַד לַתְּרִיס הַמּוּגָף רָאִיתִי דִּמְדּוּמִים
מִתְאַבְּכִים לַחֲשֵׁכָה מִסְתַּגֶּרֶת

5.7.85

דונלד ברת'למי

דו"ח

מאנגלית: משה רון

הקבוצה שלנו מתנגדת למלחמה. אבל המלחמה נמשכת. נשלחתי לקליבלנד לדבר אל המהנדסים. למהנדסים היה כנס בקליבלנד. הייתי אמור לשכנע אותם לא לעשות את מה שהם מתכוננים לעשות. המראתי ב־4:45 בטיסת "יונייטד" מלה־גוארדיה ונחתתי בקליבלנד ב־6:13. בשעה זו קליבלנד מוארת באור כחול כהה. נסעתי ישר למוטל שבו התכנסו המהנדסים. מאות מהנדסים השתתפו בכנס קליבלנד. הבחנתי בשברים רבים בקרב המהנדסים, תחבושות, גבס. הבחנתי במה שנראה כסדק בשורש כף־היד בשש דוגמאות. הבחנתי בשברים מרובים של קנה הזרוע של עצם העקב של אגן הירכיים. הבחנתי באחוז גבוה של שברי "גורפי הטיט". לא היה לי הסבר לשברים הללו. המהנדסים חישבו חישובים, מדדו במדידות, שרטטו על הלוח, שתו בירה, זרקו פתותי לחם, תפסו מעסיקים בפינה, השליכו כוסות אל האח. הם היו ידידותיים.

הם היו ידידותיים. הם שפעו אהבה ומידע. המהנדס הראשי הרכיב משקפיים. פיקת־הברך בגבס מונק, שבר קונכייה, ככל הנראה. הוא עמד בתוך מעברה של בקבוקי בירה וחוטי מיקרופונים. "קח לך מהעוף א־לה איזמבאר ממלכת ברונל רב־האינז'ינַיירים", אמר. "ואמור לנו מי אתה ומה נוכל לעשות בשבילך. מה הסחורה שלך, אורח נכבד?"

"תוכנה", אמרתי. "בכל המובנים. אני מייצג כאן קבוצה קטנה של גורמים מעוניינים. אנחנו מעוניינים בעניין שלכם, שנראה כאילו הוא מתפקד. כשיש כל כך הרבה חוסר־תפקוד מסביב, תפקוד הוא דבר מעניין. העניינים של אחרים לא נראים כאילו הם עובדים. העניין של הסטייט־דיפרטמנט לא נראה כאילו הוא עובד. העניין של האו"ם לא נראה כאילו הוא עובד. העניין של השמאל הדמוקראטי לא נראה כאילו הוא עובד. העניין של בודהא – –"

"שאל אותנו כאוות נפשך על העניין שלנו, שנראה כאילו הוא עובד", אמר המהנדס הראשי. "ואנו נפתח לפניך את לבנו ואת ראשנו, איש התוכנה, שכן רצוננו שהציבור הלא־מקצועי הרחב יבין ויאהב אותנו, ושאותו ציבור יידע להעריך את פלאינו, כי למענו אנו עמלים יום יום הרחק מהזרקורים בייצור טונות של פלאים חדשים, כל פלא מעשיר־חיים יותר מקודמו. שאל כאוות נפשך. האם ברצונך לדעת על המטאלורגיה של מעטה דקיק מתאייד? על תהליכי מעגלים משולבים מונוליתיים והיברידיים? על האלגברה של אי־שוויונות? על תורת האופטימיזאציה? על מערכות לולאה מיקרומיניאטוריות סגורות ופתוחות במהירות גבוהה? על חיפושי עלות מתימאטיים עם משתנים קבועים? על משקעים אפיטקסאליים של חומרים חצי־מוליכים? על חיישנים מרחביים בקישור גס? יש לנו גם מומחים לפרח־הקוקיה, לדג־הרפואה ולכדור הדום־דום בזיקתם להיבטים של הטכנולוגיה המתפתחת כיום, והמומחים האלה עושים עבודה משגעת".

אז דיברתי אליו על המלחמה. אמרתי אותם דברים שאנשים אומרים כשהם מדברים נגד המלחמה. אמרתי שהמלחמה אינה צודקת. אמרתי שמדינות גדולות אינן צריכות לשרוף מדינות קטנות. אמרתי שהממשלה עשתה סדרה של טעויות. אמרתי שהטעויות האלה היו פעם טעויות קטנות שאפשר לסלוח עליהן ועכשיו הן טעויות עצומות שאי־אפשר לסלוח עליהן. אמרתי שהממשלה מנסה לחפות על טעויותיה המקוריות בשכבה עבה של טעויות חדשות. אמרתי שהממשלה חולה מרוב טעייה, ואפילו קודחת. אמרתי שעשרת־אלפים מחיילינו כבר נהרגו במהלך ביצוע טעויות הממשלה. אמרתי שעשרות־אלפים מחיילי ואזרחי האויב נהרגו בגלל טעויות שונות, שלנו ושלהם. אמרתי שאנחנו אחראים לטעויות הנעשות בשמנו. אמרתי שאסור להרשות לממשלה לעשות טעויות נוספות.

"כן, כן" אמר המהנדס הראשי, "יש בוודאי הרבה מן האמת בדבריך, אבל הלא איננו יכולים בשום פנים ואופן **להפסיד** במלחמה, לא כן? ולהפסיק משמע להפסיד, נכון? אם נגדיר את המלחמה כתהליך, את ההפסקה כהוראת ביטול? איננו יודעים כיצד מפסידים במלחמה. הכישור הזה אינו נמנה על כישורינו. הסד"כ שלנו מוחץ את הסד"כ שלהם, זה מה שאנחנו יודעים. זה התהליך. זה מה שיש.

"אך די לנו בכל הדיבורים ירודי־המורל, המדכדכים והמזיקים האלה. יש לי כאן כמה פלאים חדשים שהייתי רוצה לשוחח איתך עליהם בקיצור נמרץ. כמה פלאים חדשים, שכבר כמעט לגמרי מוכנים לעורר השתאות אצל המעריץ הבלתי־מקצועי. שים לב למשל לתחום של איוד משאלות בחיבור ישיר עם בקרה ממוחשבת בזמן אמיתי. איוד משאלות עומד להיות קריטי בהתמודדות עם ציפיותיהם הגואות של עמי העולם, אשר גואות כידוע לך בקצב לגמרי יותר מדי מהיר".

אז הבחנתי בחדר בתפוצה מרובה ביותר של שברים טראנסוורסאליים בעצם המרפק. "פיתוח מערכת־עיכול פרתית מדומה לעמים בלתי־מפותחים", המשיך ואמר, "הוא אחד הדברים המעניינים שכדאי לך להתעניין בהם. בעזרת מערכת־העיכול הפרתית המדומה הם יוכלו להעלות גירה, כלומר, לאכול עשב. כחול הוא הצבע המקובל ביותר בעולם כולו ומשום כך אנחנו עובדים על זנים מסוימים של סיסנית האחו, או "עשב כחול", שמוצאם מקנטאקי שלנו, שישמשו כתשומה הבסיסית במחזור העיכול, מה שיהווה גם זריקת עידוד למאזן־התשלומים שלנו, הלא אתה מבין..." הבחנתי סביבי במספר רב של שברים מטאטרסאליים חבושים במשולש באנג'ו. "יוזמת הקנגורו... יבול של שמונה־מאות־אלף בשנה החולפת... השיעור הגבוה ביותר של חלבונים אכילים בין כל הניזונים־מן־ הצומח שנחקרו עד כה..."

"האם נשתלו מטעים חדשים של קנגורו?"

המהנדס הביט בי.

"אני קולט בחוש את השנאה והקנאה שאתה רוחש לעניין שלנו", אמר. "הבלתי־יעילים תמיד שונאים את העניין שלנו ומאפיינים אותו כאנטי־הומאני, איפיון שאינו מהווה התייחסות משמעותית לעניין שלנו כלל ועיקר . שום דבר מיכאני אינו זר לי", אמר (כתמי אור ענברי מרצדים במשקפיו הכהים) "שכן אני הומאני, במובן ידוע, ואם 'זה' דבר שאני המצאתי, אז גם 'זה' הומאני, מה ש'זה' לא יהיה. הרשה לי לומר לך, איש־התוכנה, שעד עכשיו נהגנו מידה הגונה של ריסון עצמי בנושא אותה מלחמה קטנה שאתה מגלה בה עניין לדבריך. יש דברים שהיינו

יכולים לעשות שעדיין לא עשינו. צעדים שהיינו יכולים לנקוט שעדיין לא נקטנו. הצעדים הללו, כשבוחנים אותם באור מסוים, אור תועלתנו העצמית הנאורה, הינם צעדים הניתנים בהחלט לצידוק. היינו יכולים, כמובן, להתרגז. היינו יכולים, כמובן, **לאבד את סבלנותנו.**

"היינו יכולים, כמובן, לשחרר אלפים על אלפים של חוטי תיל־טיטאניום בקוטר של 0.0005 סנטימטר (דהיינו, סמויים מהעין) מותאמים לזחילה על פני הקרקע בהנעה עצמית, אשר, ברגע שהם מריחים אויב, מטפסים על מכנסיו ונכרכים סביב צווארו. כבר פיתחנו אותם. הם בתחום יכולת הביצוע שלנו. היינו יכולים כמובן, לשחרר בזירת האטמוספירה הגבוהה את רעל דג אבו־נפחא המשומר שלנו שהשפעתו גורמת למשבר זהות. אין כאן כל בעיה טכנית. זה קל כמעט עד כדי גיחוך. היינו יכולים, כמובן, למקם עד שני מיליון זחלים באורז שלהם תוך עשרים וארבע שעות. הזחלים כבר מוכנים, מרוכזים בשטחי־היערכות סודיים באלאבאמה. יש לנו חיצי־מזרק המסוגלים להטליא את הפיגמנטאציה של האויב. יש לנו ריקבון, כימשון וירקון מטיפוסים שונים המסוגלים לתקוף את האלף־בית שלו. ממש ללקק את האצבעות. יש לנו חומר כימי מכווץ־בקתות החודר לסיבי הבמבוק, וגורם להן, לבקתות, לחנוק את יושביהן. החומר נכנס לפעולה רק אחרי 22:00, כשהאנשים כבר ישנים. המתמטיקה שלהם נתונה לחסדי כשל מוגלתי שהצלחנו להמציא. יש לנו משפחה של דגים שאומנו במיוחד לתקוף את הדגים שלהם. יש לנו מברק קטלני להריסת אשכים. חברות הטלגרף משתפות פעולה. יש לנו מין חומר ירוק ש... נו, מוטב שלא נרחיב עליו את הדיבור. יש לנו מילה סודית, שאם הוגים אותה, יוצרת שברים מורכבים בכל יצור חי בשטח בגודל של ארבעה מגרשי כדורגל".

"אז בגלל זה – –"

"כן. איזה טיפש מטופש לא ידע לשמור על הפה שלו. העיקר הוא שאת כל מרקם חייו של האויב יש בכוחנו לשסע, להשחית, לטרוף ולמעוך. אבל לא זה הדבר המעניין".

"אתה מונה את האפשרויות הללו בהנאה בלתי־מצויה".

"כן, אני מבין שיש כאן יותר מדי הנאה. אבל **אתה** חייב להבין שהאמצעים הללו מייצגים, כשלעצמם, בעיות טכניות מורכבות מאוד ומעניינות ביותר, ומסלול מכשולים שבחורינו הטובים הקדישו לו שעות עבודה קשה וברק אינטלקטואלי הנמדדות באלפים רבים, ושהתוצאות תוארו בהגזמה מרובה על־ידי קורבנות בלתי־אחראיים. ושכל העניין מייצג סדרה פנטאסטית של הצלחות לגישה הרב־תחומית לפיתרון־בעיות בעבודת־צוות".

"אני מעריך את זה".

"היינו **יכולים** להפעיל את כל הטכנולוגיה הזאת לאלתר. אתה יכול לתאר לעצמך מה היה קורה. אבל לא זה הדבר המעניין".

"מהו הדבר המעניין?"

"הדבר המעניין הוא שיש לנו **רגישות מוסרית** . היא שמורה בכרטיסים מנוקבים, והיא אולי הרגישות המוסרית המתקדמת והרגישה ביותר שידע העולם מעודו".

"מפני שהיא שמורה בכרטיסים מנוקבים?"

"היא משקללת את כל השיקולים בפירוט מדוקדק ואינסופי", אמר. "היא אפילו מתפלפלת. בעזרת החידוש המוסרי הכביר הזה, איך נוכל לטעות? אני מרשה לעצמי לנבא בביטחה, שלמרות שהיינו יכולים לנצל את כל אמצעי־הלחימה המצויינים שתארתי לפניך, **אנחנו לא מתכוננים לעשות את זה**."

"אנחנו לא מתכוננים לעשות את זה?"

המראתי ב־5:44 בטיסת "יונייטד" מקליבלנד ונחתתי בניוארק ב־7:19. ניו ג'רזי מוארת באור ורוד בוהק בשעה זו. יצורים חיים מתנועעים בשעה זו על פני הקרקע של ניו ג'רזי ופוגעים זה בזה רק בדרכים מסורתיות. מסרתי את הדו"ח שלי לקבוצה. הדגשתי את ידידותיותם של המהנדסים. אמרתי: זה בסדר. אמרתי: יש לנו רגישות מוסרית. אמרתי:**אנחנו לא מתכוננים לעשות את זה**. הם לא האמינו לי.

משה רון

הערת מתרגם

מתוך ריאיון שנערך עם דונלד ברת'למי ב־1978. המראיינת היא היידה ציגלר, אשת אוניברסיטה מגרמניה המערבית, והריאיון נכלל בספר ריאיונות עם סופרים: "הדימיון הרדיקאלי והמסורת הליבראלית" *.

ש: האם ניתן לקשר את המוסר שלך עם העובדה שהסיפורים הללו מתובנתים כיצירות של מוסיקה דיסונאנטית? ניכר בבירור שלא השתדלת להשיג אפקט הארמוני...

ת: לא! זאת מוסיקה של שלהי המאה העשרים, שהיא, בבירור, רעש. זה מה שנכפה עלינו מהבוקר עד הערב אם אנחנו גרים בערים. החיים שלנו מועשרים על ידי בטהובן; יום שלם של רעש נכפה עלינו.

ש: אבל האם אין הצגתו של רעש עשויה להפוך למטאפורה של הצורך לקבל גם סוגים אחרים של דיסונאנטיות?

ת: אני לא מקבל את הדיסונאנטיות, אני מבחין בה וכותב עליה. הדיסונאנציה הגדולה ביותר של חיי כמבוגר היתה מלחמת וייטנאם, שהרבה אנשים לא קיבלו אותה. אבל משקלה של התנועה נגד המלחמה הורגש בסופו של דבר. גרייס פיילי שגרה כאן ממול היתה גיבורה של התנועה נגד המלחמה. היא הקדישה כמעט את מלוא זמנה כדי להביא את המלחמה לקיצה. אני פרסמתי סיפור בשם "דו"ח", בסביבות 1968, וקיוויתי שבאורח פלא הוא יביא את המלחמה לקיצה בן־לילה. זה לא קרה, אם כי זהו סיפור די חזק במונחים תעמולתיים. באמצע הסיפור אחד מוציא פתאום שלט גדול ואומר: "הממשלה לא בסדר! עצרו אותה! עצרו אותה!" זה לא הביא שום תועלת. טוב, אולי בכל זאת איזושהי תועלת, אלפית האינץ' של תועלת.

זכרונו של הסופר מטעה אותו. אין בסיפור שלט כזה, והוא פורסם ב־10.6.67 ב"ניו־ יורקר" (הירחון היוקרתי שקוראיו באים בעיקר מקרב האינטליגנציה ומעמד המנהלים הקפיטאליסטי בחוף המזרחי של ארצות־הברית), כמרבית סיפוריו. ברת'למי נולד בפילדלפיה ב־1931; גדל בטקסאס (שם היה אביו פרופסור לארכיטקטורה); שירת בקוריאה; למד, כתב נאומים וניהל מוזיאון ביוסטון עד שעבר לניו־יורק ב־1962. סיפורו הראשון פורסם ב־1963, ויצירתו עד כה כוללת שני רומאנים, שמונה קבצים של סיפורים וטקסטים קצרים, ספר ילדים אחד ועוד סיפורים לא מקובצים.

* The Radical Imagination and the Liberal Tradition, eds. Heide Ziegler and Christopher Bigsby, London: Junction Books, 1982.

ראובן קמינר

מארקס והקומונה הפריזאית
עיונים במארקסולוגיה של שלמה אבינרי

א.

המארקסולוגיה היא כיום אחד הענפים המשגשגים בחקר מדעי המדינה במערב. עשרות כנסים בינלאומיים הוקדשו לציון מאה שנה למותו של מארקס. הדעה הרווחת בחוגים אקדמיים ליבראליים, כי המארקסיזם אינו רלבנטי היום, לא פגעה בהשתתפות כמעט המונית בכנסים אלה. אינך יכול שלא להתפלא על העניין ההולך וגובר בתורה ש"אבד עליה הכלח".

פרופסור שלמה אבינרי מהאוניברסיטה העברית הינו ללא־ספק הבולט בקרב אלה העוסקים בפרשנות מארקס והמַארקסיזם באקדמיה בישראל. אבינרי, הנהנה מיוקרה בינלאומית בתחום עיסוקו, תרם תרומה בעלת־ערך להתפתחות המארקסולוגיה בשנות השישים והשבעים. נראה שהרקע לתרומה זו מורכב מצירוף של גורמים ביוגרפיים ומקומיים עם תמורות שנתחוללו בזירה המדינית הבינלאומית. בצעירותו היה אבינרי קשור למפלגת פועלי ארץ־ישראל (מפא"י), ואף היום הוא מקורב ביותר למפלגת העבודה. אבינרי התחנך באוניברסיטה העברית בזיקה הדוקה למורשת האינטלקטואלית של הסוציאל־דמוקרטיה הגרמנית. מורשת זו קנתה לה אחיזה במשך השנים במחלקות להיסטוריה ולפילוסופיה. דמויות מפתח בטיפוח מורשת זו היו פרופ' יעקב טלמון המנוח, אשר הדריך את אבינרי בעבודת הדוקטורט שלו, ופרופ' נתן רוטנשטרייך. עבודת הדוקטורט של אבינרי שימשה יסוד לספרו הראשון החשוב "משנתו החברתית והמדינית של קארל מארכס".

סביר כי אבינרי והקרובים לדעותיו סלדו מהאנטי־מארקסיזם הגס ששלט בכיפה במערב בימיה של המלחמה הקרה. ככלל הצטרפו גם הפרופסורים במערב להיסטריה האנטי־קומוניסטית. הם לא היססו להציג את מארקס והמארקסיזם כראשיתו של קשר מפלצתי נגד כל הקדוש לתרבות המערבית: האמונה באלוהים, קדושת המשפחה, ואפילו חופש הקניין הפרטי.

לזכותו של אבינרי ייאמר, כי הוא היה בין הראשונים שיצאו חוצץ נגד הגישות שאפיינו את ההיסטריה האנטי־מארקסיסטית של שנות החמישים. תוך זיקה למורשת הסוציאל־דמוקרטיה דרש אבינרי יחס של כבוד כלפי מארקס, מענקי המחשבה של המאה ה־19. במפעלו המחקרי רואה אבינרי שליחות כפולה. על ספרו הוא אומר: "כוונתו של ספר זה היא לגאול את מארקס הן מחסידיו והן מאויביו" (משנתו החברתית והמדינית של קרל מארכס, א) *. הוא ניגש על־כן למלאכתו תוך אמונה עמוקה, כי מארקס ומורשתו הם טובים וחשובים מכדי להשאירם בידיהם של

*ציטוטיי מסתמכים גם על המהדורה האנגלית של הספר, שהיא האחרונה שיצאה לאור ב־1970. הציטוט מהמהדורה העברית מסומן ע, והציטוט מהמהדורה האנגלית מסומן א. ההדגשות בציטוטים הן שלי, אלא אם כן נאמר במפורש אחרת.

המארקסיסטים והשמאל המהפכני. בצאתו להציל את מארקס מהמארקסיסטים, נטל אבינרי על עצמו נטל כבד ביותר . עיון בעבודתו מעלה, כי גם אבינרי הוא מעין ״חבר מפלגה״ השייך למעין ״מפלגה״ בעלת־אינטרסים. בכוונתי להראות כיצד עושה אבינרי מאמצים עילאיים כדי להתאים את מארקס לצרכיו המסויימים של הזרם המדיני, הרעיוני והפילוסופי שהוא משתייך אליו. כפי שיסתבר בהמשך, לא נשאו מאמצים אלה פרי.

מאמר זה דן בפרשנותו של אבינרי לגבי עמדותיו של מארקס בכל הנוגע לקומונה הפאריזאית. הדיון בקומונה, כלומר בנושא היסטורי מוחשי, מתאים במיוחד למטרתנו, שעיקרה עימות בין הפרשנות של אבינרי ובין הנכתב אצל מארקס. אבינרי דן בקומונה בפירוט בספרו ״משנתו החברתית והמדינית של קרל מארכס״.

אבינרי מתמקד בדיונו בשלושה תחומים, ונוגע כבדרך־אגב גם בתחום רביעי:
א. יחסו של מארקס להתקוממות לפני שפרצה, במשך קיום הקומונה ולאחריה; ב. יחסו של מארקס אל עבודתה המעשית של הקומונה; ג. דעותיו של מארקס על האופי המעמדי והמשמעות הסוציאליסטית של הקומונה (וזהו התחום החשוב מכולם באופן עיוני); ד. הקשר בין הקומונה ובין רעיון הדיקטטורה של הפרולטריון אצל מארקס. חרף המקום השולי שתופס הנושא הרביעי בדברי אבינרי, הוא ראוי לטיפול מפורט, שכן לטענת המארקסיסטים, אחד הלקחים ההיסטוריים המרכזיים של הקומונה נוגע לשאלת הדיקטטורה של הפרולטריון ומידת ייחוסו של מושג זה למארקס עצמו.

ב.

אבינרי פותח את הדיון בקביעה בדבר עמדתו המורכבת של מארקס כלפי הקומונה: ״יחסו של מארקס אל הקומונה הפריזאית לפני הקמתה, בעת קיומה קצר־הימים ולאחר נפילתה העקובה מדם, **מורכב עד כדי כך** , שלעיתים נראה כי מן הדין להסיק מסקנה על **שינויי עמדה** מצד מארקס״ (229 ע). מהם היסודות של מורכבות זו לפי אבינרי? ״כבר ראינו כי בספטמבר 1870 שלח מארכס שליחים לפריז כדי למנוע את כינון הקומונה״ (229 ע). וכך הוא מסביר את המורכבות בעמדת מארקס: ״אם כי הוא התנגד במישורים שונים לנסיון ההתקוממות, עדיין סבר כי הקומונה, למרות שנדונה לכשלון, חידשה מספר יסודות שהם בעלי משמעות מהפכנית להתפתחותה של חברת העתיד... אף כי הכישלון ההיסטורי צמצם את הערך של הניסיון״ (240 א). ועוד קובע אבינרי כי ״שמו נתפרסם ברבים בקשר להתקוממות שלה התנגד, שאת תבוסתה הוא ניבא, שיוזמיה לא היו חסידיו, ואשר לפי דעתו לא היתה ולא יכלה להיות סוציאליסטית״ (242־243 א).

כיצד, איפוא, הוצמד שמו של מארקס לשמה של הקומונה? לפי אבינרי קרה הדבר כתוצאה מעלילה שמקורה ביריביו של מארקס. ואומנם אין אבינרי טועה באומרו, שמדכאי הקומונה ביקשו לתרץ את הטבח שערכו בפריז בהאשמות שהטיחו נגד מארקס והאינטרנציונל הראשון. אך עובדה זו אינה מלמדת דבר על הקשר שהיה או שלא היה בין מארקס והאינטרנציונל לבין הקומונה. אבינרי גורס, שההסתייגות של מארקס מעצם ההתקוממות התבססה על הערכתו, כי הקומונה לא יכלה לנצח בגלל נסיבות והגבלות אובייקטיביות. ובמילותיו של אבינרי: ״הוא אינו רואה סיכויים ממשיים להצלחתו של מאמץ מהפכני בגלל המבנה של מעמד הפועלים הצרפתי ושל החברה הצרפתית״ (245 א).

אבינרי מוכן להודות כי מארקס אומנם ייחס חשיבות מסוימת לקומונה. אך לפי אבינרי חשיבות זו מתייחסת בעיקר למימד הסמלי, לפוטנציאל של הקומונה. ככל שבודקים את הדברים בולטת , לדעתו, ההסתייגות העקרונית של מארקס מהקומונה: מארקס שלל את עצם רעיון ההתקוממות, והשלים בנסיבות שנוצרו עם מציאות שנכפתה עליו. מארקס ידע מראש שאין לקומונה סיכוי, אך למרות זאת תמך בה בלית ברירה. בניגוד לפרשנותם של מארקסיסטים שונים, לא היתה הקומונה בעיניו של מארקס מעשה בראשית של מהפכתו של הפרולטריון. מארקס, לדעת אבינרי, לא ראה בקומונה מפעל של מעמד הפועלים, מפעל המבטא אותו ואת האינטרנציונל. מארקס המפוכח הכיר באופי הזעיר־בורגני של הקומונה. אופי זה קבע את גורלה של הקומונה ואפילו צמצם את משמעותה ההיסטורית. אילו היינו מתרגמים את הגישה המסתמנת מפרשנות זו למונחים כלליים היינו אומרים: מארקס אומנם תמך בקומונה במישור הטאקטי, אך הסתייג ממנה במישור העקרוני.

ג.

מארקס לא החשיב במיוחד את ההישגים של הקומונה בפעולתה המעשית. כדי לשכנע את הקורא בנקודה זו טוען אבינרי כי ״בדיקת הטקסט של ׳מלחמת האזרחים בצרפת׳ מוכיחה, כי כמעט כל מה שמארקס העריך בקומונה ונתפש על ידו כמודל של חברת העתיד אינו מתייחס להסדריה החברתיים הקונקרטיים של הקומונה; לאמיתו של דבר מנסה מארקס להשליך פרוייקציה מהסדרים אלה לגבי התפתחויות אפשריות בעתיד, ורק פרוייקציה זו מעניקה לקומונה את מעמדה השיטתי״ (229־239 ע). אבינרי מבקש לומר את הדברים בצורה פשוטה עוד יותר: ״מארכס לא דן בקומונה כפי שהייתה, לא בקומונה הממשית, אלא בקומונה כפי שהיתה יכולה להיות, בקומונה האפשרית״ (240 א).

קשר מסויים שהיה בכל זאת בין מארקס ובין הקומונה מביא את אבינרי למסקנות חשובות. המדובר בחליפת מכתבים בין מארקס ובין שני מנהיגים של הקומונה, שהיו מתומכי האינטרנציונל. אחד מהם, ליאו פרנקל, שהיה מעין שר העבודות הציבוריות, ביקש להתייעץ עם מארקס על בעיות בתחום סמכותו. מארקס אינו משיב ״לעניין״ ומחמיץ מה שנראה לאבינרי הזדמנות פז להתמודדות עם אתגרים של תכנון חברתי ויצירת תוכניות למען חברת העתיד. שכן, טוען אבינרי, ״ברור כי מארכס נמנע מלהשיב בעניין הקונקרטי שנשאל עליו, משום שסבר כי אין לקומונה סיכוי כלשהו להחזיק מעמד; הרכבה המעמדי הוא, בסופו של דבר, הסיבה המהותית לנפילתה, כיוון שאין היא מבוססת על מעמד הפועלים היכול להיות נושא לאוניברסליות של מהפכה. נמצא שעקרונותיה של הקומונה, אף אם הם נכונים, אינם עשויים לבוא לידי מימוש״ (236 ע).

ד.

לתפיסותיו בעניין יחסו של מארקס לאופייה של הקומונה מוצא אבינרי סימוכין בטיוטות השונות שכתב מארקס בעת שהכין את עבודתו המרכזית בנושא שלנו: ״מלחמת האזרחים בצרפת״: ״הטיוטות השונות של ׳מלחמת האזרחים בצרפת׳ מספקות ראיות ברורות לכך שמארקס לא ראה בקומונה מפעל של מעמד הפועלים, אלא ראה אותה כהתפרעות זעיר־בורגנית דמוקראטית־רדיקלית. אומנם הוא אינו אומר זאת כלל וכלל בגירסה הסופית של המסה שנתפרסמה, אך הוא רומז רמזים בכיוון זה. ככלות הכל אין זה מתאים לערוך ניתוח שלאחר המוות בעת שמספידים

את המת" (247 א).

הסתמכותו של אבינרי על הטיוטות של "מלחמת האזרחים" שכתב מארקס נראית לי כמעשה פרשני הנערך מתוך עמדה של חוסר־מוצא. שכן, כאשר מצויים בידינו הטיוטות מזה והמאמר הגמור שפורסם על ידי מארקס עצמו מזה, הרי שעל אף הפער הקיים בין השניים, יש לראות במאמר המוגמר את הניסוח הסופי של עמדות המחבר. כמו־כן אין בציטטות שמביא אבינרי מהטיוטות כדי להוכיח את טענתו. אי־אפשר לחלוק על כך שחלק גדול מחקיקת הקומונה היטיבה דווקא עם שכבות הביניים. אך לכך יש הסבר השונה מהסברו של אבינרי: מעמד הפועלים שהנהיג את הקומונה ביקש למשוך אליו את שכבות הביניים, ולמנוע בכך את הליכתן אחרי השליטים בוורסיי, שהתיימרו לדבר בשמן. לעומת זאת חוזר אבינרי ומדגיש (9־248 א) את מה שנראה לו כדעתו של מארקס על אופיה המעמדי של הקומונה: הקומונה היתה זעיר־בורגנית בעיקרה, וכישלונה היה כישלון התנועה החברתית **הלא פרולטרית** שהצמיחה אותה.

ה.

הרעיון העיקרי של הדיקטטורה של הפרולטריון הוא, שכאשר יגיע מעמד זה לשלטון, חובתו להקים מנגנון שלטוני משלו. בהתחשב בכך שאחד התפקידים המרכזיים של השלטון החדש הוא לדכא את ההתנגדות הבלתי־נמנעת של המעמד המנצל המנוצח, אין הפרולטריון יכול להיזקק למנגנון המשטר הקודם. מנגנון זה הוא מעצם טבעו אחד ממבצריו של השלטון הישן ודינו אחד: פירוק.

אבינרי שולל את הגירסה המארקסיסטית הקובעת כי מארקס פיתח את רעיון הדיקטטורה של הפרולטריון בזיקה ישירה למאורעות הקומונה הפריזאית. לפי אבינרי זוהי אגדה פוליטית שטופחה על ידי אנגלס (שהוא "הרשע התורן" של המארקסולוגים המתוחכמים): "עם זאת יש לזכור כי בשום מקום אין מארכס מציין כי הקומונה היא דוגמא **לדיקטטורה של הפרולטריון**; רק אנגלס, בהקדמתו ל'מלחמת האזרחים בצרפת', שנכתבה ב־1891 [...] סיים את דבריו בסיכום הריטורי: 'תנו עיניכם בקומונה הפריזאית. זאת היתה הדיקטטורה של הפרולטריון.' מסתבר כי הדי הוויכוח הפנימי בסוציאל־דמוקרטיה הגרמנית של שנות התשעים הכתיבו נימה זו הרבה יותר מאשר איזו הערכה של דמות הקומונה. מה גם שאין רמז להערכה זו בחיבורו של מארכס עצמו" (229 ע).

ו.

אבינרי צודק בקביעתו שמארקס התנגד להתקוממות בפריז בספטמבר 1870. אבינרי עמל רבות כדי להוכיח שמארקס התנגד לעצם רעיון ההתקוממות התנגדות עקרונית וכללית: בטחונו בכך שהתנאים האובייקטיביים אינם בשלים לתמורה חברתית יסודית הביא גם להכרתו, שאין לקומונה כל סיכוי להצליח. מעמד הפועלים לא היה מסוגל להתייצב בראש הקומונה, ועל כן לא יכלה הקומונה להתגבר על האופי הזעיר־בורגני של יוזמיה ולהצליח. אבינרי מודה אומנם כי "הכניעה של ממשלת תיאר מביאה לביטול ההתנגדות של מארקס להתקוממות בשעת מלחמה לאומית" (246 א). אבל מייד הוא מוסיף כי "מקור התנגדותו היסודית להתקוממות היה בהערכתו את החולשה של המבנה החברתי של מעמד הפועלים, וגורמים אלה נשארו בעינם גם אחרי שינוי המדיניות של תיאר."

תיאור זה של השינוי בעמדת מארקס לוקה בחסר. הקביעה כי "מארקס ביטל את התנגדותו" מתעלמת מכך, שבנסיבות שנוצרו תמך מארקס תמיכה מלאה בהתקוממות. כיצד, אם כן, השתלשלו העניינים? בינואר 1871 חתם שלטון תיאר שהתמקם בוורסיי על כתב כניעה לגרמנים. שביתת הנשק נכנסה לתוקף, והגרמנים נתנו לתיאר שהות קצרה להתארגן לשם כניעה סופית ומוחלטת. פריז, עם המשמר הלאומי המורכב מפועלים מזויינים, היתה המכשול לתכַכי הכניעה. משום כך ניסה שלטון תיאר לפרוק את נשקו של המשמר הלאומי. ואומר על כך מארקס: "ופאריס זו נדרשה עכשיו להיענות לפקודתם המעליבה [...] שתניח את נשקה ושתכיר בעובדה, כי מהפכת ה־4 בספטמבר לא היתה אלא העברת השלטון במדינה מידי לואי בונאפארטה לידי מתחריו המלוכניים; או שהיה עליה להיחלץ במסירות־נפש למאבק על צרפת, שכן מן־הנמנע היה להציל את צרפת מאבדון ולחדש ימיה כקדם, אלא בדרך מיגור מהפכני של כל המשטר המדיני והחברתי שנוצר בימי הקיסרות השנייה ושהגיע עד לידי ריקבון גמור תחת כנפי חסותה של זו. פאריס [...] לא היססה אף רגע. בגבורתה כי רבה נמנתה־וגמרה לעמוד בפני כל הסכנות הכרוכות בגילוי ההתנגדות לקושרי־הקשר הצרפתים, וזאת למרות התותחים הפרוסיים שפערו עדיין את לועיהם לעברה ממצודותיה שלה" (מארכס־אנגלס, "מלחמת האזרחים בצרפת", כתבים נבחרים א', 1955, 368).

לפי מארקס, כשנאלצה פריז להכריע בין כניעה לבין לחימה, היא החליטה שלא להיכנע, והוא משבח ומהלל החלטה אמיצה זאת. מסתבר, איפוא, כי היתה אצל מארקס הסתייגות בתחום הטקטי בספטמבר 1870, והיא התבטלה בנסיבות של מרץ 1871. ההסתייגות הטקטית יכלה להפוך להזדהות מוחלטת כיוון שמארקס, בניגוד גמור לטענות אבינרי, ראה בקומונה יציר כפיו של מעמד הפועלים המהפכני.

ז.

אבינרי, המייחס למארקס הסתייגות מהקומונה בכל המישורים, נאלץ לבנות פרשנות אלטרנטיבית משלו ליחסו של מארקס להישגי הקומונה. אבינרי מתאמץ להוכיח כי מארקס העריך למעשה רק את הפוטנציאל של הקומונה ולא את מציאות הקומונה. עיקר טיעונו של אבינרי מתבסס על קטע אחד ב"מלחמת האזרחים". במובן מה הצדק עם אבינרי, שכן מארקס אכן מתייחס להישגי הקומונה תוך התנייתם בהמשך קיומה. אך מה שאינו סביר הוא הניסיון של אבינרי להעמיד את הפוטנציאל בניגוד למציאות, ולהתעלם בכך מכל מה שמארקס אמר על ההישגים של הקומונה **בפועל**.

רשימה ארוכה של צעדים, הזוכים להערכתו של מארקס כהישגים ממשיים של הקומונה, מובאת בפרקים שונים של "מלחמת האזרחים" ביניהם: פיזור הצבא הסדיר והחלפתו בידי העם המזויין; שלילת התפקידים המדיניים מן המשטרה; קביעת שכר של פועל לכל עובדי הציבור, והנהגת האפשרות להחליפם באופן מיידי; הפסקת התערבות הכנסייה וביטול בעלותה על רכוש; פתיחת מוסדות החינוך בפני כל דורש; הכפפת השופטים לשרות הציבור כמו כל עובדי הציבור האחרים; איסור עבודת לילה של חניכים וביטול שיטת הקנסות של המעבידים נגד פועליהם. מארקס מסביר שאין למעמד הפועלים תוכנית מוכנה מראש להקמת מעין אוטופיה. ההישג החברתי הגדול של הקומונה היה עצם עבודתה כממשלה של העם. ייתכן שאבינרי אינו מחשיב הישגים אלה, אבל מארקס, שעקב ברצינות אחרי מהלך המאבק המעמדי

הממשי, ראה את חשיבותם. רגישותו להיבט המעשי של זירת המאבק הפוליטי הביאה אותו להכרה, כי בתנאים של מאבק המטרה העיקרית היא לנטרל ולהביס את האויב המעמדי. זוהי הסיבה לכך שמארקס לא השיב להזמנתו של ליאו פרנקל (התומך שלו בקומונה) לעסוק בצעדים מוגבלים, הנוגעים ל"מיניסטריון" העבודות הציבוריות. אבינרי רואה בהזמנה זו הזדמנות לעסוק בשרטוט תוכניות סוציאליסטיות, אך מאווייו של מארקס היו נתונים לשאלות האסטרטגיות המרכזיות. ואכן בתשובתו לפרנקל הוא מתריע נגד מחדלים המסכנים את **עצם** קיום הקומונה. הוא משוכנע שאם תתגבר הקומונה על אויביה, היא תמצא את הדרך להתבסס ולהתפתח.

ח.

אבינרי ביקש לשכנע את קוראיו, כי מארקס ראה בקומונה מפעל הנישא על כתפיהם של יסודות לא פרולטריים. טיעון זה מגיע לשיאו בטענה, כי מארקס ראה בקומונה "התפרעות זעיר־בורגנית". אלא שבדיקת הכתובים מעלה, כי בשמונה מקומות לפחות דן מארקס באופי המעמדי של הקומונה, ובכל אחד מהם הוא מזכיר במפורש את מעמד הפועלים בתור הנושא המרכזי של הקומונה. מאידך גיסא אין בכתביו או במכתביו של מארקס הדנים בקומונה אף אסמכתא המעידה על קיומה של עמדה שונה.

מארקס מסביר שראשית ההתקוממות נתחוללה כאשר "מבין כל 300,000 אנשי המשמר הלאומי נמצאו 300 בלבד שנענו לקריאתו של תיאר הגוץ להתכחש לעצמם ולהצטרף אליו. מהפכת **הפועלים** עטורת־התהילה של ה־18 במארס נטלה לידיה את השלטון המלא על פריז. הוועד המרכזי הפך לממשלתה הזמנית" (כתבים נבחרים, 368). מארקס מבקש להדגיש את האופי הדמוקרטי של הקומונה: "למן ה־18 במארס ועד לחדירתם של גייסות ורסאי לפאריס היתה **המהפכה הפרולטארית** כה חפה וכה זכה מכל אותם מעשי אלימות מרובים המציינים את המהפכות ועוד יותר את מהפכות־הנגד של ה'מעמדות הגבוהים'" (368־369). מארקס מצטט את המניפסט של הקומונה, ומעיר לגביו הערה רבת־משמעות על דרכה: "הפרולטארים של פאריס – כך כתב הוועד המרכזי במינשרו מיום 18 במארס – נוכחו לדעת מתוך תבוסותיהם ובגידותיהם של המעמדות השליטים, כי הגיעה השעה ששומה עליהם להציל את המצב וליטול בידיהם את הנהגת ענייני הציבור [...] הם הבינו, כי חובתם העליונה וזכותם המוחלטת היא לעשות עצמם אדונים לגורלם ולאחוז ברסן השלטון." ומייד לאחר מכן קובע מארקס: "ואולם אין **מעמד הפועלים** יכול ליטול בידיו סתם את מנגנון־המדינה הממוגר ולהפעילו לתכליותיו שלו" (372־373).

מעניין לציין שמארקס עצמו התייחס לא רק לעצם הנושא, אלא גם נתן את דעתו במפורש לבעיית הפרשנות של מהות הקומונה, בהבינו היטב כי מדובר בתופעה חדשה וחסרת־תקדים: "רבגוניותם של הפירושים שניתנו לקומונה, ורבגוניותם של האינטרסים שמצאו בה את ביטויים, מוכיחות כי היתה בכל חווייתה צורה פוליטית נוחה וגמישה, בעוד שכל צורות הממשל הקודמות הן במהותן צורות של דיכוי וכבילה. וזה סודה האמיתי: היא היתה **ממשלה של מעמד – הפועלים** (ההדגשה במקור) תולדת מאבקו של המעמד היוצר־נכסים נגד מעמד המנכס־נכסים, בה נתגלתה סוף־סוף הצורה הפוליטית שבמסגרתה יוכל להתחולל תהליך שחרורה של העבודה" (377). עד כאן ארבע מובאות ישירות הסותרות את התיזה המרכזית של

אבינרי. מחמת קוצר היריעה לא אביא כאן את הנותרות.

על־פי מארקס עמד, איפוא, בראש הקומונה מעמד הפועלים. מארקס דן במהפכה של מעמד הפועלים לכל אורך כתביו בנושא הקומונה. יתר על כן, אין הקומונה רק חלוצת החברה הצרפתית, אלא חלוצת העמלים בעולם כולו. מה, אם כן, פשר פרשנותו של אבינרי? אבינרי נקלע לעמדה זו בלי לשקול את מכלול דרך מחשבתו של מארקס. הוא מחבר את לבטיו של מארקס באשר לרמת התודעה של מעמד הפועלים להסתייגותו הטקטית מהתקוממות במועד מסויים, ומסיק מעובדות אלה כאילו תהום הפרידה בין מארקס לבין הקומונה. הוא מגדיל לעשות בטוענו, כי ניסיון הקומונה לא יכול היה להשפיע על שיקוליו של מארקס. קביעה זו היא בעייתית במיוחד, כיוון שהיא מניחה כי ישנן אצל מארקס הערכות ועמדות שהן בלתי־תלויות בהתפתחות החברתית, במאבק המעמדי הממשי ובפרקטיקה המהפכנית. אולם דווקא התייחסותו הרצינית של מארקס אל גורמים אלה היא שהניעה אותו לשנות את הערכותיו לאור ההתפתחויות: "אינני מבין כלל וכלל כיצד אתה יכול להשוות בין ההפגנות הזעיר־בורגניות נוסח ה־31 ביוני 1849 ובין המאבק המתנהל כעת בפריז [...] הגורם המקרי שהכריע הפעם את הכף לחובה איננו נעוץ בשום אופן בתנאים הכלליים של החברה הצרפתית, אלא בנוכחותם של הפרוסים בצרפת ובשערי פריז [...] וזאת היתה בדיוק הסיבה שהבורגנים המטונפים בוורסיי הכריחו את הפריזאים לבחור בין לחימה ובין כניעה ללא מאבק. הדמורליזציה של מעמד הפועלים במקרה של כניעה היתה מכה גדולה בהרבה מכניעתם של אי־אלה מנהיגים. עם המאבק בפריז נכנס מאבקו של מעמד הפועלים נגד המעמד הקפיטליסטי לשלב חדש. מה שלא תהיה התוצאה המיידית, נוצרה נקודת־מוצא חדשה בעלת־חשיבות כל־עולמית" ("מארקס אל קוגלמן", 17.4.1871, מכתבים נבחרים, מוסקבה, 1953, 319־320).

ומהי אותה מובאה שעליה בונה אבינרי את פרשנותו? כזכור, טען אבינרי, בצטטו את מארקס ציטוט עקיף, כי "ב־1881 כתב לסוציאליסט הולאנדי, כי הקומונה לא זו בלבד שלא היתה סוציאליסטית, אלא נבצר ממנה להיות כזאת". אלא שציטוט כזה אינו מדוייק. דבריו של מארקס בסוגייה זו היו כדלקמן: "ואולי תפנה את תשומת לבי לעניין הקומונה; אך מלבד העובדה שזו היתה אך התקוממות של עיר בתנאים יוצאים מהכלל, הרוב בקומונה לא היה סוציאליסטי, ואף נבצר ממנו להיות כזה" (מכתבים נבחרים 410). מכתב זה נכתב עשר שנים לאחר הקומונה, ועיקר עניינו הוא, תגובה לפנייתו של הסוציאליסט ההולנדי לסייע בגיבוש תוכנית חקיקה שתבטיח את נצחון הסוציאליזם, ושתופעל אם יגיעו הסוציאליסטים לשלטון בהולנד. מארקס התייחס במכתבו **לרוב** בקומונה ולא לאופי הקומונה. מההקשר ברור שמארקס דן בסוגיה של ההרכב הפוליטי של ההנהגה. הוא משיב וקובע, כי תוכנית חקיקה מעין זו היא מיותרת, שהרי השלטון המהפכני יצטרך קודם כל לנקוט צעדים מיידיים כדי לשתק את התנגדותה של הבורגנות, ורק אז יוכל השלטון לגבש תוכנית מתאימה. לאחר דיון בעניין זה מקשה מארקס על עצמו וטוען: הרי ידוע שאני ביקרתי את ההנהגה של הקומונה על כך שלא נקטה בצעדים הדרושים כדי להבטיח את נצחונה. מדוע, אם־כן, הוא שואל, שונה המקרה שלפנינו מקודמו? רק אז מופיע המשפט המצוטט, שענייננו: א. דובר אז רק בשלטון על עיר אחת ובתנאים מיוחדים (המצור של הפרוסים). ב. הרוב בקומונה לא היה סוציאליסטי, ואילו בהולנד תהיה ההנהגה בידיהם של סוציאליסטים, והכוונה כאן היא לסוציאליסטים מסוגו של מארקס.

ט.

גם הטענה כי אין בדבריו של מארקס כל "רמז" לרעיון הדיקטטורה של הפרולטריון היא בלתי־מבוססת. בנוסף לרמז ישנן בעניין זה אף קביעות מפורשות המופיעות במכתב שכתב מארקס בימי הקומונה. בתגובתו של מארקס למניפסט של הקומונה, שהוזכרה לעיל, כלולה ההערה העניינית הבאה: "ואולם אין מעמד הפועלים יכול ליטול לידיו סתם את מנגנון־המדינה הממוגרת ולהפעילו לתכליותיו שלו" (כתבים נבחרים 372־373). אך מדוע נסתפק ברמז, אם בעיצומם של אירועי הקומונה כתב מארקס מכתב הדן בנושא של הקומונה והדיקטטורה של הפרולטריון: "אם תקרא את הפרק האחרון של חיבורי 'השמונה עשר בברימייר' תראה שאני אומר כי המהפכה הבאה בצרפת לא תנסה להעביר את המנגנון הביורוקראטי־הצבאי מיד אחת ליד אחרת, אלא לנתץ אותו, וזה הכרח לגבי כל מהפכה עממית אמיתית ביבשת. ואת זאת מנסים לעשות חברינו למפלגה האמיצים בפריז" ("מארקס אל קוגלמן", 12.4.1871, כתבים נבחרים 528־529). ואם נקבל את עצתו של מארקס ונעיין בחיבור המצוין על ידיו נמצא שם את הדברים הבאים: "בסופו של דבר, במאבקה נגד המהפכה, נאלצה הרפובליקה הפרלמנטרית לחזק, ביחד עם אמצעי הדיכוי, את המשאבים ואת הריכוזיות של העוצמה השלטונית. כל המהפכות טיפחו את המנגנון במקום לנתץ אותו" ("השמונה עשר בברימייר של לואי בונפרטה", כתבים נבחרים, מארקס ואנגלס, 1962, 413).

אין ספק כי מארקס ראה בניסיון הקומונה לקח חשוב דיו לכלול אותו במבוא החדש שחיבר, יחד עם אנגלס, ל"מניפסט הקומוניסטי" ב־1872. שנה אחת בלבד לאחר הבסת הקומונה כתב מארקס: "הקומונה הוכיחה דבר אחד במיוחד, והוא כי אין מעמד הפועלים יכול ליטול לידיו סתם את מנגנון המדינה" (22). מארקס מעיר שם כי, לאור הניסיון של הקומונה יש צורך לעדכן את המניפסט. מסתבר כי ניסיון הקומונה, שלגביו טוען אבינרי כי מארקס ייחס לה משמעות מוגבלת, חולל שינוי של ממש בגישותיו של מארקס.

י.

גם אם לא השלמנו את מלאכת הביקורת של דברי אבינרי, נראה כי התמונה המצטיירת ברורה למדי. נטיותיו הפוליטיות של אבינרי הביאו אותו לחולל טראנספורמציה במשנתו של קארל מארקס. טראנספורמציה זו יוצרת סוג חדש של מארקסיזם, מארקסיזם המעוקר מפרקטיקה מהפכנית וממהפכה פרולטרית. מארקסיזם כזה אינו אלא כלי להסתכלות פסיבית על המציאות האובייקטיבית, אך אין לו יכולת ההתמצאות המאפשרת התערבות במציאות כדי לשנותה. אין זה מפליא שמארקס של אבינרי דומה לסוציאל־דמוקרט גרמני מהזרם הרפורמיסטי. דומה כי אין כמעט הבדל בין דמות זו של מארקס לבין דמות הליבראל האופיינית כל־כך לאנשי האקדמיה. באמצעות פרשנות מבית מדרשה של הסוציאל־דמוקרטיה הגרמנית מבקש אבינרי להפוך את מארקס לליבראל טיפוסי.

אבינרי איננו המרחיק לכת מבין חבריו המארקסולוגים, אך נראה כי הוא מייצג היטב את הדיסציפלינה הזאת. אין ספק שאבינרי רוחש כבוד לאישיותו של מארקס, וודאי שאין לראות בו אנטי־מארקסיסט בוטה. תלמידיו הרבים שמעו מפיו על מארקס דברים אוהדים, אשר ספק אם היו נחשפים אליהם, אילולא השתתפו בשיעוריו. עם זאת אין לטעות בעיקר. אבינרי הצהיר על עצמו כיריבם של חסידיו של מארקס. הוא

אינו רואה את עצמו כמארקסיסט, למרות אהדתו למארקס. כך יוצא שתרומתו המארקסולוגית להבנת מארקס אמורה לשמש תחליף ותיקון לעמדותיהם של המארקסיסטים למיניהם. ובכך מגלם אבינרי, כמו מארקסולוגים אחרים, את הניגוד בין המארקסולוגיה לבין המארקסיזם.

ההיסטוריה המודרנית מכירה שפע של מצבים, שבהם כביכול הובס המארקסיזם. בארצות שונות ובתקופות שונות התאמצו מלומדים בעלי השקפות עולם שונות להוכיח, כי המארקסיזם כבר אינו רלבנטי. המארקסולוגיה **על כל גווניה** יוצאת למעשה נגד המארקסיזם. העבודה התיאורטית בעקבות מארקס ומשנתו מתפתחת, אם כן, בתוך המארקסיזם ועל יסודותיו, או מחוץ למארקסיזם ובניגוד ליסודותיו. המארקסולוגיה יכולה להתפתח ולשגשג במרחב האינטלקטואלי שבו הוצהר על תבוסת המארקסיזם. מכאן, שהמארקסולוגים חיים על המארקסיזם ה"מת". מכאן גם הניגוד הקוטבי שבין המארקסולוגיה לבין המארקסיזם החי.

המארקסולוגיה יצאה לנתח ולפרש את המארקסיזם. היא ביקשה לראות בתורת מארקס ביטוי של עוד **אידיאולוגיה** . אך יותר משהיא חושפת את התהליכים הפנימיים של האידיאולוגיה הסוציאליסטית, אפשר ללמוד ממנה על התהליכים הפנימיים של האידיאולוגיה הבורגנית. לתופעה זו גם חשיבות החורגת מהתחום העיוני. בשעות משבר בחברה נמשכים רבים אל מקורות המחשבה המהפכנית, ותוך כדי כך מתגבר גם עניין מחודש בתורת מארקס וממשיכי דרכו. כך יש להבין את העובדה כי דורות שלמים "גילו מחדש" את מארקס והמארקסיזם (תנועות מהפכניות בעולם השלישי, מרד הסטודנטים ועוד). בדרך אל המארקסיזם ניצבים מכשולים עיוניים ומעשיים רבים. אין ספק כי בין המכשולים המתוחכמים יותר הניצבים בדרך אל המארקסיזם נמצאת המארקסולוגיה.

חנן חבר

שישה קטעים על "ערבסקות" של אנטון שמאס

1. על "ערבסקות" של אנטון שמאס ("עם עובד 1986) צריך לכתוב קטעים קטעים. כך ניתן להבליט את כוחו **האנליטי**, המפרק את המיסטיפיקציות היהודיות־ישראליות. כך ניתן להבליט גם את המתח האידאי שבין המכלול הערבסקי, המקושר, לבין הפתרונות הפראגמנטריים, המאפיינים את מחשבתו הספרותית של שמאס. **הסינתזה** של הרצף האוטוביוגרפי של ערבי־נוצרי־ישראלי מן הכפר פסוטה שבגליל, שרבים ליקקו את אצבעותיהם בקוראם בו, היא למעשה רק כלי־עזר, המיועד למלא משימות אחרות.

2. כמו הרבה עימותים אידיאיים נוקבים ואמיתיים מתגלגל גם ספרו של שמאס אל מאבק בין אינטרפרטציה אחת של ממד הזמן לבין אינטרפרטציה אחרת שלו. שמאס הופך לחוכא ואיטלולא את ההיסטוריזם כנקודת מוצא ראשונית להגדרת הזהות הלאומית. מקורות משפחתו – הוא מדגיש – אינם קדומים יותר מאשר "הנדידה הגדולה" (ולא, כמובן, העלייה) "של אבי המשפחה הראשון, בראשית המאה שעברה, מכפר נידח בדרום מערב סוריה, ח׳בב שמו, לכפר נידח בגליל, שבו עתיד הייתי אני להיוולד" (15). כל אנאלוגיה עם המרטירולוגיה היהודית כראציונל של ההתיישבות הציונית בארץ־ישראל היא בשביל שמאס גם תחילתה של אופוזיציה: אביו של אבי המשפחה, כומר שהומת בידי מוסלמים, מתואר בניסוח פארודי כ"'מת על קידוש השם', אף כי זהותו של השם הזה אינה ברורה כל צורכה." כשם שהמוטיבציה שבעטיה נטש אבי המשפחה את כפרו בסוריה לטובת הגליל מתערפלת בין הפחד על נפשו ("עליית המצוקה") לבין יצר הנדודים העז המפעם בו ("היהודי הנודד"), כך טורח שמאס להבליט את ארעיותה של הזהות הלאומית של כפר הולדתו הגלילי פסוטה, המוצג בו כמעין פשרה יהודית־צלבנית.

3. משהו על מבנה העלילה. הדיגרסיות, הפיתולים, השילובים שהם כביכול בלתי־צפויים, המפגשים הפתאומיים הנגזרים מגורלות שנקבעו מראש, מצייתים, בדרך זו או אחרת, לאיקונוגראפיה המזרחית של הערבסקה, לפחות על פי תדמיתה בעיני המתבונן המערבי. המעגליות השבלולית המאפיינת כל־כך את הרומן הזה הופכת את הערבסקה להכרזה בוטה בדבר תפיסת הזמן המונחת ביסודו. כך יש להבין את העיקור השיטתי של זיהוי בין הזמן הכרונולוגי של העלילה לבין מושג כלשהו של התפתחות, התקדמות לקראת השגה או מימוש של ערך. שמאס נלחם בציונות תוך שהוא מציג את הישראליות כאלטרנטיבה עם מושגי זמן צנועים יותר. אך בו בזמן הוא נלחם גם במקורות המשפחתיים־לאומיים העשויים להזין את מושגי הזמן שלו. הערבסקה היא כמובן תבנית מעגלית: "הנה לאחר שזרמו חיי באפיקיה של הערבסקה המפותלת, אני מוצא את עצמי במקום שהתחלתי."(203). באישיותו של הדוד יוסף התקיימו בשלום זו לצד זו שתי תפיסות של זמן: "מן הצד האחד קתולי מאמין, שכמו אוגוסטינוס הקדוש היה ליבו סמוך ובטוח, כאילו הבטיחה לו זאת הבתולה עצמה, ששנותיו אינן אלא חוליות בשרשרת המוליכה אלי ישועה וגאולה. ומן הצד האחר האמין, משל שמר לעצמו פתח נסיגה, שמא ישוב עפר אל עפר וייפער פי חיית החידלון, האמין שהמעגליות המחזורית, המפותלת והחמקמקה, יש בכוחה

לעמוד בפני החידלון."(שם). ואילו שמאס, שרגלו האחת נטועה עוד בעולמו של הדוד יוסף, מנסה לפסוע אל הגאולה־לכאורה שמובטחת לו בתפיסת הזמן החדשה: "הנה אני מנסה לנתק את עצמי מן הזמן הכמו־פגאני של הדוד יוסף ולהיכנס אל מסלול הזמן הנוצרי המוליך אל הגאולה כביכול, אל התרת מעגלי הקסמים" (שם). ולכן כשם שהאוטופיה הופכת ברומן זה לעניין שולי, כמעט כוזב, כך גם הנוסטלגיה לובשת ממדים אחרים, הממתנים במידה רבה את המרירות מן ההווה. באורח כמעט מסקני מוצגות תלאות פליטי 1948 תוך ניסיון לשחרר את הדיון המוסרי מקטגוריות של מה קדם למה ומי קדם למי אל המולקולות הבלתי־ניתנות להכחשה של סבל אנושי והשפלה.

4. הרומן **של** שמאס הוא בראש ובראשונה רומן **על** שמאס. את הזהות שהוא יוצר בין האני הביוגרפי של אנטון שמאס לבין דמות המספר אי־אפשר לתאר ולמצות כאוטוביוגראפיה. ההבחנה הפורמאלית החותכת את הרומן בין חלקי "הסיפור" לבין חלקי "המספר" כמו באה להגיד שהקישור הסיבתי הפשוט, הטבעי, בין המספר לסיפורו אינה באה כאן בחשבון. זהותה של דמות המספר, ערכיה ואפשרויותיה, ובעיקר היחס שבינה לבין סיפורה, הם העומדים במרכז הרומן של שמאס. את ספרו של שמאס יש לקרוא בראש ובראשונה כאתגר רוחני ופוליטי המחייב את קוראיו לבחון בפני עצמם את מרחב ציפיותיהם שלהם. טווח הציפיות, היכול לנוע בין זיהויו **כסופר ערבי** הכותב עברית לבין ראייתו **כסופר עברי** ממוצא ערבי, חושף במידה רבה את החלל התרבותי שאל תוכו כתב שמאס את ספרו. שמאס הסופר מספר את הסיפור כדי לשאול את השאלה הזאת על המספר. בתוך המרחב המתוח של האפשרויות השונות הוא ממקם את תשובתו שלו, שעיקרה הצגת **זהותו הישראלית** של המספר כתחליף רצוי, אם כי כמעט בלתי־אפשרי, לדילמה האידיאולוגית שיוצר הרומן.

הזהות הישראלית שעוצבה בידי היהודים שביקשו לבנות מדינה של רוב יהודי, שתוכל להעניק ולכבד במסגרתה הדמוקרטית והליברלית את זהותם של כלל הישראלים, יהודים וערבים, הופכת בידיו של שמאס למנוף רב־עוצמה המבקר את הפיכתה למדינה המבקשת לשמור על יהודיותה, ומותירה בכך את הזהות הישראלית כדחליל. לכתוב בעברית רומן ישראלי, אומר לנו שמאס, זוהי פעולה תרבותית מסובכת, אשר כדי להבינה לאמיתה, עלינו לברר תחילה את זהותו וסמכותו של המספר המסוגל לדבר בו. ולכן חלק ממחיאות הכפיים שזכה להן שמאס בזכות פרקי הסאגה המשפחתית ותיאורי הכפר הססגוניים שלו, ובמקביל, הגינויים שספג על הפוליטיות השטוחה של חלקי "המספר", מחמיצים את היחסים ההדדיים שבין חלקים אלה. כך, למשל, כדאי לשים לב לכותרות פרקי המספר: "המספר, 'מיפלאואר'". מיפלאואר הוא שם מעון הסטודנטים שבו מתארחת קבוצת הסופרים בתוכנית הכתיבה הבינלאומית באיווא סיטי. באמצעות האזכור של ספינת "מיפלאואר" מדגיש שמאס את הקשר שבין חלקי "המספר" המתרחשים בארה"ב לבין המודל של חברת המהגרים האמריקאית וההיסטוריה הצעירה שלה. ועל־כן, בדבריו על המכתב שהוא כותב לשלומית, אהובתו **היהודייה** מישראל , הוא מציין כי רק עתה, באיווא סיטי, "יותר מעשרים שנה לאחר שעזבתי את בית ילדותי, ומרגיש בפעם הראשונה ואחר שנים ארוכות שאני יכול להעלות באוב את בית ילדותי בכפר, על ריחותיו ומראותיו ותחושותיו, שהנה אני יכול בפעם הראשונה לתאר אותו לשלומית, שלא דרכה רגלה בו מעולם."(133).

5. את דמות הישראלי מנסה שמאס לבנות מתוך חורבותיהן של דמויות הערבי והיהודי. יוש בר־און, הסופר הישראלי, שגם עלילתו נפרשת בחלק של "המספר" תוהה בינו לבין עצמו מה היה המספר, כאן גם הסופר אנטון שמאס, "ערבי־פלסטיני־ישראלי גאה שכמותו" (72) אומר, לו ידע כי "אותו אני מכנה 'היהודי שלי' דווקא."

הטיפול הסאטירי בדמותו של יוש (יהושע) בר־און (שהפרוטוטיפ שלו הוא, כמובן, הסופר א.ב. יהושע, המממש ברומן את הדרך שבה ראה אותו שמאס בעימות העיתונאי שהתפתח ביניהם השנה) נערך תוך חשיפת מנגנון שיקוליו המודעים לתגובה התרבותית המלווה אותו: "היהודי שלי יהיה ערבי משכיל, חושב לו בר־און. לא אינטלקטואל. אין הוא דוהר על סוס, כמו בסיפורי הח'ואג'ה ההוא, ואין הוא שבוי כמו בסיפור האחיין. ואין הוא נער אבוד ומאוהב. אומנם הוא דובר וכותב עברית צחה, אבל בגבולות המותר. הלא צריך להשאיר מחוזות נעולים בפניו, שלא יאשימו אותי ביצירת סטיראוטיפ הפוך." (80). המודעות הנלעגת לתגובת הביקורת אינה משנה דבר בעולמו של בר־און. היא רק פותחת מחזור נוסף של חשיבה סטריאוטיפית שאינה מסוגלת להעמיד את דמותו של הישראלי ללא רדוקציה מיידית לערבי או יהודי. יוש בר־און – א.ב. יהושע – מוצג ברומן כמי שחושש מהישנותו של המקרה שבו תקף מבקר (הכוונה למרדכי שלו) את סיפורו "מול היערות" בטענה המרכזית, כי מרד הבנים באבותיהם הומר בו, ללא הצדקה ספרותית, בהזדהות עם הערבי המבקש להרוס את סמלי הציונות. "איני זוכר איפה קראתי על הערבי כפתרון ספרותי. אבל זה יבוא, ודאי לו שיבוא. בעגלה ובזמן קריב. שמבקר רדום, כמין חפרפרת שתולה בדרכי, יאשים אותי במאמר מלומד ומנומק, שאין הערבי שלי אלא פיתרון ספרותי למצוקתי האישית, ולא למצוקת הסיפור דווקא" (82/3). יוש בר־און של שמאס תר אחרי פיתרון שיעניק הפעם לדמות הערבי הנמקה ספרותית הולמת, אך למעשה ביקר שלו במאמרו את חוסר רגישותו של יהושע לממד ההיסטורי־פוליטי של הקונפליקט. שמאס, הלועג לחששו מפני הביקורת הספרותית, מתקומם גם נגד התביעה להיסטוריזם שביסודה. בכך הוא חושף את השיקול הספרותי המסתיר מאחוריו את הבהלה וחוסר השקט שיוצרת אצל בר־און הזהות הישראלית והמשתמע ממנה, במיוחד לגבי הקיום המשותף של יהודים וערבים. גם הסופר וגם הביקורת העברית, אומר לנו שמאס, נעים על אותו מסלול. זהו מסלול שבו הישראלי של היום צריך למפות את נפשו במונחי ההיסטוריה של הסכסוך. כדי לעמוד ביושר מאחורי הדיבורים על ישראליות מציע שמאס להפסיק לחתוך פרוסות מן ההיסטוריה.

6. "מספר הסיפור הוא הסיפור עצמו" מצטט שמאס את ג'ון בארת בראש הפרק האחרון של "המספר". פרק זה, הממוקם כמעט בסופו של הרומן, מציע לכאורה חיבור בין חלקי "המספר" ו"הסיפור". על פני השטח זהו סיומה של עלילה מעין־בלשית, שבה לאחר חיפושים ותלאות פוגש שמאס בבן דודו הנסתר, מייקל אביד, הפלסטיני בעל השם והחינוך האמריקאי, שנולד כאנטון שמאס, נחטף מאימו, דודתו של שמאס הסופר, ואומץ על־ידי משפחת אביד. אלא שאת פגישתם הראשונה (5 באוקטובר) קבע שמאס בסופו של הרומן. את הפרק המתאר את התכונה לקראת פגישתם השנייה (4 בדצמבר) קבע הרבה לפני־כן, בפרק "המספר, 'מיפלאואר ג' '" , שבו הוא כותב: "וצניפות של געגועים הן כל מה שאני מסוגל להפיק מריאותי הערביות. שלומית מזה, ומייקל אביד מזה ואני בתווך. מנגד אראה את העתיד. ומנגד

אראה את העבר. שהנה מייקל אביד זה טווה את עצמו חרש לתוך חיי. והנה חוט הקסם של שלומית הולך ונפרם מהם, וחומק ברעש גדול מבין אצבעותי. כחבל החומק מבין הידים אחר הדלי הכבד ונחבט בחוליית הבור ושוקע במצולות. ופני המים רוטטים בלשון התוהו לעת קצובה, עד שהם שבים אל אלם לשון המראות" (182).

החזרה אל השלווה הסימבולית של לשון המראות של "הבריכה" הביאליקאית ממוקמת, אם כן, ברומן הרבה לפני הסערה המתחוללת כרונולוגית כחודשיים קודם לכן, כאשר פאקו הפלסטיני משליך לאגם שבקצה המרוחק של החווה פחית משקה. שמאס בחר למקם פרק זה לקראת סופו של הרומן, ולא במיקומו הכרונולוגי, כדי להצביע בעת ובעונה אחת גם על האפשרות, כי ברגע של שיא (המפגש, סיום הרומן) תיתכן בעיצומו של הקונפליקט לשון משותפת, וגם על חמקנותה והקושי בהגדרתה של לשון זו. בפרק זה מגיב הסופר העברי בר־און על מעשהו של פאקו בזעם קונקרטי וישיר המצוי מעבר לכל חשבון פוליטי לאומי: "ואני שב ורואה את הפחית הנוחתת על פני המראה, ואת האדוות המרעידות במעגלים את פני האגם ומעוותות את פניו של בר־און בזעם תהומי. ונדמה היה לי שהוא מסוגל לסלוח לפאקו על תמיכתו בטרור הפלסטיני כמוצא אחרון, ועל כל פנים להבין זאת. אבל בשום פנים לא יכול לסלוח על זריקת הפחית." (229). העובדה כי את תגובת הזעם שלו על מעשהו של פאקו מנסח בר־און בפרפרזה על שיר של ז'בוטינסקי, מבליטה את טשטוש הגבולות הלאומיים של הקונפליקט ומציבה את פאקו בעמדה של אופוזיציה אידיאולוגית פנים־יהודית.

גם לקראת סיומו של הפרק חוזר שמאס וחושף את הניגודים שבינו לבין מייקל אביד. הוא חרד פן יחשוב בר־און, שאביד מבקש לגייסו לשורות אש"ף, אך מצד שני הוא מתבייש בכך שבר־און הצליח לפלוש אל חייו במידה רבה כל־כך בשואלו:"איך הייתי מגיב אלמלא לא נשף בר־און בעורפי, והאם ייתכן כל־עיקר מצב שבר־און אינו נושף בעורפי, לטוב ולרע." (232). הוא חושף את מאבקו על מקומו בתווך בין היהודים מזה לבין הפלסטינים מזה, כשבחיקו אותה פיסת זהות ישראלית, שהכול נלחמים בה או בוגדים בה. ספרו של שמאס הוא ספר המבקש להגדיר את זהותו הישראלית באמצעות סדרה של הימנעויות ושלילות. זהו השדה העיקרי של המאבק האינטנסיבי שהוא מנהל עם יוש בר־און, חברו היהודי לקבוצת הסופרים. כמובן, אי־אפשר שלא להזכיר כאן, כי גם בן דודו אביד, השלוחה הפלסטינית של משפחת שמאס (חבר צוות מרכז המחקרים הפלסטיני בבירות), מתואר ברומן כמי שלקה בטשטוש זהותו, כאשר הוא הנוצרי צולם רוכב על אופניו במחנה סברא בפנים מלאות חמלה למראה קורבנות הפלסטינים המוסלמים השרועים שם (209,206).

כדי ש"הסיפור" יאוחד עם "המספר" צריך היה שמאס להתמזג לחלוטין או עם יוש בר־און או עם מייקל אביד. אביד אכן חיבר עבורו אוטוביוגראפיה בדויה, והוא מציע לשמאס, בן־דודו הקרוי על־שמו, כי יעבד אותה ויתרגם אותה, אך בשום אופן לא ישמיט מתוכה את דמותו שלו, כלומר גם את זו של שמאס כפילו. בכך נחשף הייעוד המתקן ומאחד הזהויות של מפגש משפחתי־פוליטי־ספרותי זה. שמאס הסופר המביא את קוראיו אל המיזוג של "המספר" ו"הסיפור" נעצר על סיפו. גם מהלך סינתטי זה נבלם והופך למעשה לאמירה אנליטית שלילית נוספת שבאמצעותה מגדיר שמאס את זהותו שלו.

יגאל בן־אריה

דוֹבְרֵי אֱמֶת וְסוֹבְבִים בְּכַחַשׁ

הַפַּחַד הַגָּדוֹל מִשִּׁפּוּצִים הוּא כְּאַיִן וּכְאֶפֶס
אֲגַב אַיִן וְאֶפֶס שְׁנֵיהֶם בְּטִפְּשׁוּתָם
סוֹבְבִים בְּכַחַשׁ, עָרְמָתָם גַּסָּה כְּעוֹר הַבְּהֵמוֹת.
הַמְשַׁפְּצִים אֵינָם מְדַבְּרִים עִבְרִית תִּקְנִית
עוֹמְדִים בְּדִבּוּרָם, שְׁרִירִיִּים וִידִידוּתִיִּים.
אַיִן וְאֶפֶס לֹא קִבְּלוּ תְּשׁוּבָה מֵהַמַּעֲרֶכֶת,
נִפְגָּשִׁים תָּמִיד בַּשָּׁבוּעַ הַבָּא וּמוֹדִים
בְּלָשׁוֹן צְבָאִית מַשֶּׁהוּ עַל נוּן שֶׁלָּהֶם.
נַחֲזֹר לַשִּׁפּוּצִים. הַהַרְגָּשָׁה הָיְתָה מַטְעָה
יְמֵי הָעֲבוֹדָה לֹא הָיוּ יְמֵי מָוֶת, אֲנִי בַּחֲגִיגִיּוּת
כּוֹלֵל אוֹתָם בַּבִּיּוֹגְרַפְיָה שֶׁלִּי.
אֵין בֵּין צְבִיעַת הַבַּיִת בְּלָבָן לְבֵין רְאִיָּה אוֹפְּטִימִית
וְלֹא כְלוּם. תֵּרָגַע, הַחֻרְבָּן יָבוֹא.
הַכְּלָל שֶׁקּוֹבֵעַ שֶׁמְּשַׁפְּצִים לְעוֹלָם מְשַׁפְּצִים הֵמָּה
אֵינֶנּוּ עוֹמֵד בְּמִבְחַן הַמְּצִיאוּת. עֻבְדָּה, הַבַּיִת רוֹגֵעַ.
הָעַצְבוּת מְלַוָּה אֶת הַכְּתִיבָה מִפְּנֵי שֶׁאֵלֶּה הָלְכוּ
וְאֵלֶּה לְעוֹלָם לֹא יַגִּיעוּ.

2.4.85

נסים קלדרון

לפני סגירת הגיליון

מדכא לשמוע את הקול שבו מדבר השמאל הישראלי על המתח שבין דתיים לחילוניים, ומדכא לשמוע עשרה גוונים של שמאל מדברים בנושא הזה בקול אחד.

* * *

מלחמת־תרבות, אומרים. מה הפטפוטים האלה? מישהו הורג? מישהו כובש? אנשים קנאים כל־כך ללשון מדויקת מדברים כאילו נתבלבלה דעתם. כל מלחמת הפוסטרים הזאת לא מעוררת את חוש ההומור של מישהו?

* * *

היום פוסטרים, אומרים, אתמול שעון־קיץ, שלשום כביש רמות, מחר חוק מיהו יהודי. נכון, קשת רחבה של שאלות ומתחים. אבל בתוך אותה קשת פוליטית גם שאלות של מלחמה וגם שאלות של מרכז ושוליים (רחבים) בחברה הישראלית. בתוך אותה קשת, כי יחד עם אותם אנשים אתה מחליט בשאלות האלה.

* * *

אתה מדבר על טקטיקה, אומרים. מדובר בתרבות. (אני מתאר לי איזו צעקה היתה קמה אצל בני־תרבות שכמונו, אילו שרפו ספרים שלנו. כשמדובר בספרים "שלהם" אפשר להסתפק בהסתייגות שקטה ומאופקת). כל העניין הוא שחוסר־טקטיקה הוא במקרה הזה חוסר־תרבות. בוודאי, יש התמודדות בין תרבות חילונית לדתית בישראל. אבל זאת בעיקר התמודדות על המחשבה וההרגשה, וההיסטריה משתקת את שתיהן. יש גם התמודדות - לגיטימית בכל משטר דמוקרטי - של קבוצות מצביעים על תקציבים. (ומי שמתלונן על ההישגים התקציביים של הלובי הדתי בכנסת, מתקיים יום־יום מן ההישגים התקציביים של הלובי היהודי בארצות־הברית.) אבל דווקא כיוון שלפנינו - ולזמן רב - התמודדות על הסיכוי שתהיה לנו תרבות חילונית של ממש, דווקא לכן לא מדובר כעת רק בשאלות של טקטיקה. תרבות חילונית נבנית, בין השאר, על הבחנות שהיא מבחינה, ועל היירארכיה שהיא מציעה, ועל התוכן שהיא מעניקה להבחנות שלה. הבחנה בין נושא שאני רוצה להילחם עליו לבין נושא שאני רוצה להתפשר בו היא לפעמים כל העניין כולו בתרבות שכולה עלי־אדמות. כאשר אפשר למדוד, לדרג, להבחין, נוצר לפעמים ערך. מי שצועק בעניין כביש רמות כפי שהוא צועק בעניין דהיישה, מי שמדבר על הרב סולומון מפתח תקווה כפי שהוא מדבר על הרב לוינגר - שובר את כל הסרגלים, שאיתם אפשר יהיה להתחיל לשרטט קווים לתרבות חילונית שלא יברחו ממנה אל ישיבות (ולא רק רופסי־שכל בורחים).

* * *

כפייה דתית, אומרים. הם לא מבקשים לחיות את חייהם, אומרים, הם רוצים לכפות עלינו. מה אנחנו, בתולות פוליטיות? האם בפעם הראשונה אנחנו נתקלים במי שלא מוכן לשחק על־פי כללי המשחק שלנו, ומשחק ככל יכולתו על־פי כללים אחרים? מי שלא מוכן לסבול חום שלא ייכנס למטבח, אמר פעם טרומן.

* * *

הם שורפים תחנות, אומרים, אסור להפגין נגדם חולשה. מחשבה פוליטית חלשה היא מחשבה שמאפשרת לאחרים לקבוע בשבילה את סדר השאלות שעל הפרק, ובעיקר מאפשרת לאחרים לקבוע את קווי התיחום בין המחנות הפוליטיים. אין זאת אומרת לקבל כל דרישה דתית. להיפך. אם אני מוכן לוותר על הפוסטרים האלה, כיוון שהדרישה לתחום ציבורי נייטרלי נראית לי סבירה; אם אני מסוגל לוותר על שעון־קיץ כיוון שהוא מפריע למתפללים – יש סיכוי שעמדתי תהיה חזקה יותר כשלא אוותר בעניין חוק מיהו יהודי. אם אוותר על זכותי לנסוע בשבת בכל כביש, אולי אצליח לקשור בין ההתנגדות של רבים מן הדתיים לכיבוש לבין ההתנגדות שלי לכיבוש (העמדות הרי ידועות. למה לא נוצר הקשר ביניהן עד עכשיו?). ואם מדובר בכוח – אם אצעק בעניין הספרים שנשרפו בישיבה, אולי יקבלו הספרים שלי עוד נגיעה של כוח. בקו ההפרדה, אם זוכר מישהו, בין הספרים שלי לספרים שלהם, רצו הם, לא אני. את ההבחנה בין קודש לחול אני מעולם לא קיבלתי. פעם חשבו אתאיסטים שצריך הרבה כוח כדי לבטל את ההבחנה הזאת. היום אנחנו מוסרים לידי לא־אתאיסטים את היכולת לשרטט את קווי ההבחנה ולהדגיש אותם.